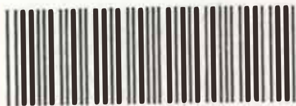
LA FILOSOFIA ACTUAL



BOCHENSKI

BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

I. M. Bochenski

LA FILOSOFIA ACTUAL

Este compendioso panorama del pensamiento actual proporciona al lector que no posea formación filosófica una orientación general en el complejo campo de la filosofía contemporánea. La síntesis informativa no excluye una actitud de análisis de las diversas ideas, sistemas y pensadores. De este modo, junto a la exposición de esquemas y sistemas se presenta, además, el examen y la estimación de sus fundamentos y de sus eventuales contribuciones, manifestándose así los puntos débiles y las actitudes unilaterales.

El panorama de estudio se remonta a los orígenes kantianos y románticos de la filosofía contemporánea, para trazar a partir de ahí la historia de las corrientes más representativas: la reseña llega hasta el existencialismo y la lógica matemática. Se incluye una bibliografía, una lista de los principales organismos internacionales de filosofía, una sinopsis cronológica y un inventario de los pensadores más destacados.

ARTE • RELIGION Y FILOSOFIA
PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
HISTORIA • LITERATURA • CIENCIA Y TECNICA



BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

16

LA FILOSOFÍA ACTUAL

Traducción de

EUGENIO ÍMAZ

La filosofía actual

por

I. M. BOCHEŃSKI



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán,	1947
Primera edición en español,	1949
Segunda edición en alemán,	1950
Segunda edición en español,	1951
Primera reimpresión,	1955
Segunda reimpresión,	1962
Tercera reimpresión,	1965
Cuarta reimpresión,	1969
Quinta reimpresión,	1973
Sexta reimpresión,	1975
Séptima reimpresión,	1977
Octava reimpresión,	1979
Novena reimpresión,	1980
Décima reimpresión,	1983



Título original:
Europäische Philosophie der Gegenwart

Av. de la Universidad 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-0245-5

Impreso en México

El filósofo es como un sacerdote y servidor de los dioses.

MARCO AURELIO

La philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens.

BERGSON

PRÓLOGO

Este libro se propone un doble fin. En primer lugar, pretende proporcionar al lector sin ninguna preparación filosófica especial una orientación general en el campo de la filosofía contemporánea. Pero, además, quisiera ofrecer a los que se animen a emprender este viaje de orientación la posibilidad de que ellos mismos prosiguieran luego con otras lecturas y con estudios sistemáticos propios. Desde estos dos puntos de vista, un ensayo como el que este libro presenta resulta, sin duda, necesario. Porque, fuera de la obra italiana de F. M. Sciacca, no disponemos de ninguna otra visión panorámica reciente que tenga en cuenta todo el tesoro actual de perspectivas y conocimientos nuevos. Nuestra introducción se justifica tanto más cuanto que el libro, por lo demás excelente, del señor Sciacca, no persigue aquel segundo fin señalado por nosotros.

Tales reflexiones decidieron al autor a emprender la ingrata tarea que ha cuajado en esta obra, ingrata por tres razones. En primer lugar, la elaboración de un libro semejante exige un tiempo precioso de que se despoja a la investigación monográfica, que es la que en verdad interesa al filósofo y al historiador de la filosofía. Por otra parte, y esto lo sabe el autor demasiado bien, un trabajo como éste nunca puede dejarle a uno contento. Lord Bertrand Russell, uno de los pensadores más prestigiosos de nuestros días, se hace eco de esta realidad, por lo que a él se refiere, en el prólogo de su *Historia de la filosofía occidental*, recientemente aparecida. Lo que él dice se aplica todavía en mayor medida al autor de este libro. La conciencia clara de que el conocimiento hondo de un solo filósofo exige toda una vida de estudios, no es para animar a la redacción de un panorama compendioso. Por último, y aquí radica la mayor dificultad, ensayos de esta índole obligan a llevar a cabo esquematizaciones y amputaciones violentas y penosas. Como no se dispone más que de unas cuantas páginas para cada autor ¿qué otra cosa cabe hacer? Es fácil imaginarse qué es lo

que habrá de ocurrir, en tales circunstancias, con la filosofía de un Whitehead, de un Bergson o de un Husserl. ¡Ojalá y que los pensadores víctimas sepan excusar al autor!

El libro pretende, ante todo, informar, pero también implica una actitud sistemática. Me tengo que referir a ella, con toda claridad, desde un principio.

Nos pareció imposible eludir una rápida toma de posición frente a los sistemas que exponemos. Está muy extendida la opinión de que el historiador de las ideas tiene que comportarse neutralmente con los pensadores que trata de exponer. Pero esto no es verdad más que a medias. La tesis es justa en la medida en que exige una objetividad máxima en la selección e interpretación de los sistemas, y es ésta la actitud que el autor se empeña en mantener; pero falsa si pretende sostener que los sistemas filosóficos deben ser tratados en forma equivalente por lo que respecta a su valor de verdad. Aceptar esto no supondría menos que faltar al respeto debido a los filósofos. Pues si todos los sistemas poseen el mismo valor, aunque se contradigan entre sí —y éste es, sin duda, el caso— entonces todos son falsos, y ninguno puede arrogarse otra pretensión que la de ser tratado como una obra de arte. Nada hay que desentone más del pensamiento de los filósofos dignos de este nombre. Todos ellos se afanan por la verdad única y merecen que se les tenga en cuenta este propósito. Por lo tanto, representa más bien una muestra de respeto si junto a la exposición de sus pensamientos se expresan, además, en forma breve, las ponderaciones, las estimaciones de sus fundamentos y de sus eventuales contribuciones positivas, sin ocultar, tampoco, sus puntos débiles y sus unilateralidades. Esta crítica, que transcurre por lo demás en forma marginal, se hace en nombre y desde el ángulo de una posición metafísica, realista y espiritualista.

Pero más importante que la cuestión de esta nuestra posición nos parece el señalar dos puntos de vista

que orientan todo nuestro trabajo. También es conveniente aclararlos desde un principio, pues de no haber estado el autor convencido de su justeza nunca se hubiera dado a la faena.

Se trata, en primer lugar, de la cuestión de la apreciación justa de todo el afán filosófico en el transcurso de la historia. Con demasiada frecuencia se suele menospreciar su alcance: la filosofía, se afirma, no es más que un conglomerado de especulaciones abstractas sin significación alguna para la vida; lo que hace falta es estudiar las ciencias prácticas, que nos suministran la base de la técnica en todos los campos (no sólo la técnica del ingeniero, sino la del pedagogo y la del psicagogo), también en la ciencia social, la economía y la política. Porque *primum vivere, deinde philosophari*, y el *philosophari* no tiene importancia mayor para la vida. El autor considera que esta idea, hoy tan extendida, es fundamentalmente falsa y que, además, representa un error espiritual peligroso. Si se pretende limitar el saber y el conocimiento a su aspecto técnico-práctico, entonces bastará con saber cada vez cómo hay que hacer esto o aquello. Pero con anterioridad a la cuestión del *cómo*, se plantea la cuestión del *porqué*. Ahora bien, la respuesta al último porqué sólo la religión y la filosofía nos la pueden ofrecer. No se nos diga que para ello basta con la sana razón humana, porque lo que se designa con tal nombre muy a menudo aparece en la historia como mero residuo de opiniones filosóficas anteriores. El hombre es un animal *rationale*, y no puede menos de hacer uso de su razón y, cuando no lo hace en forma consciente y filosófica, lo hace, sin duda, en forma inconsciente y con diletantismo. Esto se aplica también, sin excepción, a todos los que se creen emancipados de cualquier filosofía: no pasan de ser filósofos diletantes, que, menospreciando las aportaciones intelectuales de hombres con una capacidad espiritual infinitamente superior a la suya, construyen sus propias filosofías interiores y que salen sobrando. La misma observación podríamos hacer con

respecto a la religión. En sí misma, no depende de la filosofía, pero también ella debe ser explicada y hecha comprensible, y siempre tendrá necesidad de ser interpretada, porque el hombre es un ser pensante. Como en cualquier otro campo, también aquí ocurrirá que, si no se emplea en esa explicación necesaria ninguna filosofía racional, se echará mano de no importa qué prejuicios.

Nada más desatinado que negar el valor de la filosofía para la vida. Cierto que el filósofo no siempre importa mucho para la realidad cotidiana. Su destino, por lo general, ha consistido en no ser comprendido sino después de su muerte. Es verdad que ha habido filósofos que gozaron de fama en vida —recordemos a Plotino, a Tomás de Aquino, a Hegel y a Bergson. Pero también en estos casos había más de pura moda que de comprensión honda. El filósofo no cuenta para las exigencias de la hora y las necesidades del día. Pero ¿será esto un defecto? ¿Es que el hombre, cuando es realmente hombre, no perfora la pura existencia momentánea? En la medida en que convertimos la actividad del momento en objeto del saber ¿no corremos el peligro de rebajar al hombre al nivel del animal? Quien vive la vida del espíritu, cualesquiera sean sus convicciones filosóficas, sabe que las cosas son de otro modo: la filosofía, por lo mismo que no se refiere al *aquí* y al *ahora* del momento ni alberga ninguna intención de inmediata utilidad para la vida, representa una de las potencias espirituales mayores que nos preservan de sumirnos en la barbarie y nos ayudan a seguir siendo hombres y a serlo cada vez en mayor grado.

Pero con esto no se ha dicho todo. Por insignificante que parezca, la filosofía constituye, sin embargo, una poderosa fuerza histórica. Hay que asentir con Whitehead cuando, al comparar los éxitos de un Alejandro, de un César y de un Napoleón con los resultados, en apariencia baladíes, de los filósofos, exclama: es el pensamiento, sin embargo, el que cambia la faz

de la humanidad. Para comprobarlo no es menester que descendamos, con el metafísico inglés, hasta los pitagóricos. Basta recordar el asombroso surco abierto por Hegel, pensador tan extemporáneo y de tan difícil comprensión. Tanto el fascismo como el nacionalsocialismo y el comunismo ven en él, por modo igual, al iniciador: encarna una de las potencias en trance ahora de cambiar el mundo. El filósofo, risible más bien para las gentes, como un ser inofensivo que se alimenta de caldo de cabezas, constituye, sin embargo, una realidad de una potencia terrible. Su pensamiento tiene los efectos de la dinamita. Va por su camino, contagia a algunos y, finalmente, arrebata a las masas. Llega un momento en que supera victoriosamente todos los obstáculos y decide con desembarazo la marcha de la humanidad o extiende un sudario sobre sus ruinas. Por esta razón, aquellos que pretendan enterarse de hacia dónde marchamos, harán bien en prestar atención, mejor que a los políticos, a los filósofos: lo que hoy proclaman ellos habrá de ser la fe del mañana.

Junto a esta primera tesis acerca de la importancia de la filosofía, el libro encierra una segunda afirmación básica. No le parece al autor de menor monta y por eso le importa que se tenga conocimiento de ella.

Se trata de la idea, en el fondo sencilla, de que no existe una filosofía contemporánea en ese sentido tan simple, aunque, por desgracia, tan extendido, según el cual no habría más que una sola filosofía que se habría impuesto como *la* filosofía de nuestra época después de haber superado definitivamente a todas las demás. Este honor se ha solido conceder, indistintamente, al positivismo, al materialismo, al idealismo y al existencialismo. Nada más equivocado: no es posible encerrar en un esquema tan angosto toda la riqueza del pensamiento filosófico actual. Hoy en día, como siempre en la historia y acaso hasta en grado mayor que en tiempos pasados, asistimos a una lucha violenta entre diversas concepciones antagónicas del mundo. Pocas

veces la lucha cobró tal intensidad y pocas veces también se trató de una plenitud tal de puntos de vista opuestos, expuestos con tanta vehemencia y con un aparato conceptual tan rico y elaborado. Existe, efectivamente, una filosofía actual, pero en el sentido de que ciertos problemas del presente ocupan por igual a todos los pensadores de nuestros días, quienes no pueden menos de tener en cuenta ciertas posiciones nuevas. Pero de aquí a la idea de una sola escuela o de una sola tendencia, hay un gran trecho. La filosofía del presente es sorprendentemente rica y variada.

Unas palabras, todavía, acerca del modo de utilizar este libro. Se ha dicho alguna vez que todo libro de historia de la filosofía se parece a una guía de viajeros, pero así como una guía de este tipo no puede suplir el viaje, tampoco una historia de la filosofía puede dispensar del estudio de los textos. Para facilitar este estudio se ha añadido al final una nutrida bibliografía. Si despertara en el lector el gusto y la inclinación de dedicarse al estudio de los pensadores de que da noticia, habría conseguido su fin.

Termino con una breve aclaración sobre el modo en que ha nacido este libro. Servirá para explicar ciertas fallas suyas y para que se le reconozcan al autor algunas circunstancias atenuantes en lo que respecta a las deficiencias de forma y lenguaje. El libro germinó en un curso del semestre de invierno 1945-1946, que mantuve ante un grupo de estudiantes militares norteamericanos, naturalmente en inglés. El texto de mis lecciones fue elaborado luego en idioma francés. Su traducción alemana se hizo a base de ese manuscrito, por dos traductores diferentes.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

A esta segunda edición la acompañan, como apéndice, dos nuevas secciones, un panorama de la lógica matemática y un breve recuento de las organizaciones internacionales de filosofía. El capítulo sobre J. P. Sartre ha sido considerablemente ampliado y se han modificado los capítulos 2, 4, 7, 13, 16, 19, 21, 22 y 23, así como varios apartados de los restantes. Hemos completado la bibliografía y repasado todo el texto tanto en lo que se refiere al contenido como al lenguaje. Para contrarrestar en lo posible estas ampliaciones —que hacen juntas un pliego más— hemos tenido que acortar algunas otras exposiciones. En conjunto, creo que la nueva edición conserva todo lo esencial de la primera, mejorándola además y completándola.

Una confirmación agradable de la indicación que en el capítulo 4 hacía yo sobre el intercambio y la buena disposición que reinan ahora en el campo filosófico la encuentro en el hecho de que varios pensadores de escuelas muy diversas me han suministrado preciosas informaciones, y consejos y críticas constructivos. Quisiera expresar mi agradecimiento, especialmente, a los profesores R. Bayer (Sorbona), E. W. Beth (Amsterdam), H. Gauss (Berna), P. Wyser (Friburgo de Suiza), y a los doctores Y. Bar-Hillel (Jerusalén), M. I. Delfgaauw (Amsterdam), I. Thomas (Hawkesyard) y E. J. Walter (Zurich), que me han ilustrado mucho. También a mi antiguo discípulo, el Dr. H. Kruse (Hamburgo), que ha tenido a su cargo la corrección de todo un capítulo.

Por desgracia, no he podido satisfacer todos los deseos de la crítica, entre otras cosas porque la primera edición se agotó mucho antes de lo previsto y corría prisa una nueva edición en vista de que en el mercado de libros sigue haciendo falta un *vademecum* como éste.[1] Por eso no pude decidirme a acoger en mi libro

1 No puede considerarse tal la obra de Ruggiero —a pesar de afirmar E. Rothacker que es "esencialmente más amplia". En efecto, esa obra contiene unas 15 páginas más de texto, pero

a los representantes de los llamados "dominios lingüísticos menores". Mi posición a este respecto la expreso en una nota a la obra del profesor R. Ingarden.

Siempre serán bien venidas las críticas constructivas que se me hagan.

apenas si alguna indicación bibliográfica (cuando nosotros ofrecemos más de 1 000 títulos) y no se mencionan en ella el neopositivismo, el materialismo dialéctico, Sartre ni el tomismo. Además, el autor adopta un punto de vista tan unilateral y tan polémico (por ejemplo, frente a Husserl y a la filosofía de la existencia) que me creí dispensado de citarla en la primera edición.

NOTA DEL AUTOR A LA SEGUNDA EDICIÓN ESPAÑOLA

Deseo aprovechar la ocasión que me brinda la aparición de la segunda edición española de este libro para registrar algunas ideas que no tenían cabida en el texto mismo de la obra, por razones de principio o por consideraciones de orden cronológico.

Debe señalarse, ante todo, que el hecho de que la primera edición española —distribuida, en su mayor parte, me imagino, en los países de América Latina— haya podido agotarse con tanta rapidez indica cuán vivo es en este continente el interés por la filosofía europea contemporánea. Y ello no tiene nada de extraño, ya que (como lo expresó tan bellamente Whitehead en su último discurso) no existe, en realidad, una cultura europea, sino una cultura atlántica, común a los pueblos situados en ambas márgenes del océano; y la filosofía es parte y factor esencial de esta cultura común. El que las gentes cultas de la América Latina muestren un interés tan atento a la filosofía europea de nuestro tiempo no hace sino confirmar la verdad de las palabras de Whitehead hasta en el detalle, muy importante, de que el interés por la filosofía, en el continente latinoamericano, se halle tan despierto como en la misma Europa.

No cabe duda de que a la rápida difusión de este libro ha contribuido también otra circunstancia: la bella traducción de Eugenio Imaz, trágicamente muerto, según acabo de saber, y la magnífica presentación tipográfica de la obra por el Fondo de Cultura Económica. Permítaseme que tribute aquí un homenaje de gratitud a la memoria del gran intelectual español muerto y que agradezca también, cordialmente, a los editores el esfuerzo realizado por acrecentar el éxito del libro.

Quiero, de paso, consignar aquí algunas observaciones de otro carácter. El tiempo pasa de prisa, y desde que vio la luz la segunda edición alemana de la obra se han operado algunos cambios en la imagen de la filosofía contemporánea, o se han puesto más clara-

mente de relieve. Los más importantes podrían resumirse como sigue:

1) Debemos ante todo, señalar el retroceso que, desgraciadamente, se advierte en la productividad filosófica. El periodo comprendido entre las dos guerras mundiales fue muy fecundo para los estudios de filosofía. De entonces acá, parecen haberse agotado las existencias de originales que habían ido acumulándose durante la última guerra, junto a otros de nueva redacción, y hay que decir que, por desgracia, estas nuevas publicaciones no han aportado muchas cosas importantes. Cierto es que pueden señalarse una serie de interesantes pensadores que, desde la guerra hasta hoy, se han destacado con obras importantes, entre los que cabría citar, en Inglaterra, los nombres de G. Ryle y A. Ewing, en Alemania los de H. Plessner y O. Bollnow, en Francia, por encima de todos, el de Merleau-Ponty, por no hacer la enumeración demasiado larga; pero, vista la cosa en su conjunto, es indudable que el periodo actual apenas admite comparación con el que inmediatamente le precede.

2) En general, podemos decir que la realidad ha venido a confirmar lo que en las páginas de esta obra se dice acerca del futuro del materialismo, del idealismo y de la filosofía de la vida y de la esencia. La filosofía de la vida sigue en pie en Alemania, donde el círculo diltheyano (Misch, Bollnow y otros) actúa e influye todavía hoy, manifestándose también esta filosofía, de vez en cuando, bajo la forma de un cierto pragmatismo; trátase, sin embargo, de un movimiento relativamente débil. Los fenomenólogos "puros" se han pasado, en gran parte, al campo de la filosofía existencial. Solamente en un aspecto han evolucionado las cosas en un sentido distinto del que aquí se pronosticaba: la tendencia metafísica acusa, en la actualidad, un claro retroceso. Whitehead y Hartmann han muerto sin haber formado importantes escuelas. Alexander ha caído en el olvido; en cuanto al pensador francés J. Maritain, guía del grupo tomista, parece haber dicho ya lo esencial de

su mensaje antes de 1945, sin haber dejado tampoco ningún discípulo importante.

3) Han mantenido sus posiciones la "filosofía analítica", sobre todo bajo su forma lógico-positivista, y la filosofía de la existencia. Son, a lo que parece, los dos únicos centros filosóficos del pensamiento europeo que se mantienen vivos y que han salvado su influencia. No queremos decir que no existan otras tendencias filosóficas, pero las dos señaladas son incomparablemente más fuertes que cualquiera otra.

4) En la filosofía de la existencia, parece advertirse una interesante mutación. De una parte, nos encontramos con que los pensadores orientados en un sentido más bien existencial —G. Marcel y K. Jaspers— han perdido una parte de su influencia en favor de los "ontólogos" —M. Heidegger, J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty—; de otra parte, estos últimos parecen interesarse cada vez más, ahora, por problemas puramente ontológicos. Cierto es que esto debiera estar ya claro desde la aparición de la obra *El ser y el tiempo*, pero en la actualidad aparece más claro que nunca. Tal parece como si los filósofos de la existencia hubiesen recogido una buena parte de la herencia de los metafísicos.

5) Señalaremos, por último, la aparición de la encíclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950). Esta encíclica encierra una gran importancia para nuestros problemas, por dos razones: en primer lugar, revela la existencia de fuertes tendencias antitomistas dentro del mundo católico (entre las que se destacan, al parecer, las corrientes adscritas a la filosofía de la vida, principalmente las historicistas); en segundo lugar, la Iglesia aconseja de nuevo a los católicos, en esta encíclica, que se mantengan fieles al pensamiento tomista.

Consignaremos, antes de poner punto final a este prólogo, que hemos tenido ocasión de apreciar, últimamente, la gran influencia ejercida por el pensamiento de J. Ortega y Gasset. Teníamos el propósito de haberle dedicado un capítulo en esta segunda edición. Desgraciadamente, no hemos podido realizarlo, por razones

independientes de nuestra voluntad. Queremos, sin embargo, llamar expresamente la atención hacia la importancia de este pensador y recomendar la lectura de sus obras, que no puede pasar por alto quien desee comprender lo que sucede en la filosofía europea contemporánea.

Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1951

El autor

PRINCIPIOS QUE GUÍAN LA SELECCIÓN Y LA EXPOSICIÓN DEL MATERIAL

He aquí los principios que nos han guiado en la selección del extenso material de la filosofía actual:

1) En lo fundamental nos hemos ocupado de filósofos ingleses, franceses y alemanes. Sólo en unos cuantos casos de importancia especial se han hecho algunas excepciones (materialismo dialéctico, Croce, James, Dewey).

2) Aun dentro de estos límites, el propósito no podía ser el de ofrecer un cuadro completo de las filosofías de cada uno de esos países, sino que había que fijarse en algunos filósofos y escuelas considerados como especialmente típicos. No se trata, por lo tanto, de ofrecer el panorama de todas las corrientes filosóficas y menos todavía de presentar a todos los filósofos de nuestra época, sino de orientar, a grandes rasgos, sobre el pensamiento presente.

3) La expresión, nada fácil de definir, "filosofía actual", se entiende en el sentido de que se comprende aquellos pensadores que, después de la primera Guerra Mundial, publicaron trabajos importantes. En este sentido, nos ocupamos, por ejemplo, de Bergson y de Scheler, pero no de Bradley. Pero, a veces no se han respetado tales fronteras, como ocurre en el caso de filósofos cuya repercusión es todavía muy sensible en el presente. Se podrá dudar si Kierkegaard está comprendido en este caso, pero era inevitable ocuparse, aunque fuera brevemente, de James y de Dilthey.

4) Finalmente, tampoco podíamos abordar la exposición sin lagunas del sistema completo de filósofos y escuelas, sino, únicamente, de lo que en ellos y en ellas es fundamental y de especial significación para la filosofía de nuestros días. Por lo general, nos ocupamos de los problemas de la ontología, la antropología, la ética y los fundamentos metódicos. Por lo tanto, hay que pasar casi por encima de cuestiones más especiales, como la teoría de la ciencia, la filosofía social, la filosofía de la historia, la estética y la filosofía de la

religión. De estas materias nos ocuparemos en un segundo volumen. También la lógica matemática ha tenido que ser descuidada, no obstante que ocupa una posición tan importante en el contexto de la filosofía actual.

Nuestra exposición procura mantener, en la medida de lo posible, la articulación de las obras de los autores respectivos. Nos hemos empeñado, especialmente, en reproducir, junto a la doctrina misma, los métodos, las formas de expresión y la marcha peculiar del autor. Los resúmenes expositivos tratan de ceñirse a la literalidad de la obra en cuestión. Ello da origen a que, en cada capítulo, se ofrezcan modos de expresión distintos. No parecía posible, ni recomendable, recortar la riqueza metafórica de un Bergson o de un Marcel, mientras que tampoco se podía evitar la reproducción de la penosa exactitud de lenguaje y el tono seco de un Heidegger. De aquí que los diversos capítulos ofrezcan un grado de dificultad diferente. Aconsejamos a los principiantes que en la primera lectura pasen por alto los capítulos sobre el neokantismo, Husserl, Heidegger y Whitehead, que ofrecen algunas dificultades, y que se den por satisfechos, de momento, con la introducción y observaciones finales respectivas.

Teniendo en cuenta su posible empleo adecuado, ofrecemos al final una bibliografía. Contiene una lista casi completa de las obras de los autores de que nos ocupamos en cada capítulo y una selección de la bibliografía pertinente. En el texto mismo no hemos hecho ninguna indicación bibliográfica. En su lugar convendría ver las obras mismas. Búsquense en ellas las correspondencias con el texto nuestro para evitar así el peligro de una utilización inadecuada y sin sentido.

I

LA GESTACIÓN DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El hombre moderno, es decir, el hombre a partir del Renacimiento, se halla ya listo para que lo entierren.

Conde Paul Yorck von Wartenburg

1. EL SIGLO XIX

A) Índole y marcha de la filosofía moderna. La filosofía moderna, es decir, el pensamiento filosófico comprendido entre 1600 y 1900, pertenece ya por completo a la historia. Pero como la filosofía contemporánea, la filosofía de nuestro presente inmediato, nace, en partes esenciales, gracias a su enfrentamiento con aquélla, en antagonismo con ella, pero también como su prolongación con la intención de superarla, claro está que su comprensión supone el conocimiento de la que le precedió. Por eso tenemos que ver a grandes rasgos la marcha e ideas fundamentales de esta filosofía moderna.

Como es sabido, surgió al tiempo que se trasponía el pensamiento escolástico, que se caracteriza por su pluralismo (aceptación de una pluralidad de entes reales diversos) y su personalismo (reconocimiento de la precedencia del valor de la persona humana), por un concepto orgánico y polivalente de la realidad y por el teocentrismo, o mirada dirigida al Dios creador. La filosofía moderna se enfrentó a todas estas características. Sus principios fundamentales son el *mecanicismo*, que disolvió la concepción jerárquica y todista del ser, y el *subjetivismo*, es decir, la desviación del hombre de su enderezamiento hacia Dios, el desplazamiento del centro de la vida hacia el sujeto. Este cambio repercute mucho más allá del campo de la filosofía. Cuando declina la concepción medieval del orden cósmico, ese cambio ha invadido ya todos los sectores de la

vida. Sin embargo, habrá de ser la filosofía teórica la que, con la figura de René Descartes (1596-1650), preste al nuevo viraje su expresión más completa.

En primer lugar, Descartes es mecanicista. De acuerdo con la ciencia natural en gestación, arranca del supuesto de la existencia de últimas unidades corpóreas indestructibles y niega el carácter objetivo de todas las cualidades de los cuerpos que no sean movimiento y magnitud. Toda la realidad se halla determinada, según él, mediante leyes mecánicas y calculables a las que pretende reducir todos los fenómenos. Es también subjetivista, es decir, que el dato último, necesario punto de partida de la filosofía, lo constituye el pensar. A esto se añade su *nominalismo*: no existe para él ninguna intuición intelectual, sino, únicamente, la percepción sensible de las cosas singulares.

Al aceptar estos principios se planteaban problemas insolubles: si la armazón del mundo es un puro agregado de átomos, algo comparable a una máquina, ¿cómo será posible explicar su contenido espiritual? Por otra parte, ¿cómo se puede llegar a la realidad de ese mundo partiendo de un pensar que es lo único que tenemos como inmediatamente dado? Pero, sobre todo, se plantea la cuestión de cómo ha de ser posible el saber en general cuando sólo podemos conocer cosas singulares, ya que ese saber opera, constantemente, con conceptos generales y con leyes universales.

El mismo Descartes resolvió este último problema ayudándose con la suposición de ideas innatas y de un paralelismo entre las leyes del pensamiento y las del ser en general. Su famoso *cogito* le aseguraba el acceso a la realidad, mientras que el espíritu actuaba causalmente sobre la materia. Un grupo de pensadores, llamados indebidamente *racionalistas*, acogió su teoría de las ideas innatas. Entre ellos tenemos sobre todo a Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y Christian Wolff (1679-1754). Otro grupo, los *empiristas* ingleses, procede más lógicamente: con una mayor consecuencia acepta el me-

canicismo, que extiende hasta el espíritu mismo, y lo alía al subjetivismo y al nominalismo radical. Esta actitud, que ya es visible germinalmente en Francis Bacon, señor de Verulamio (1561-1626), logra su desenvolvimiento sistemático a través de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y, sobre todo, David Hume (1711-1776). Para este último, el alma no es más que un haz de imágenes, llamadas "ideas" (*the man is a bundle of ideas*). Sólo las ideas son conocidas de modo inmediato; las leyes universales no son otra cosa que un efecto de la asociación debida a la costumbre, carecen, por lo tanto, de cualquier valor objetivo. Hasta la misma existencia de un mundo real se basa en la fe. Únicamente su fideísmo preservó a Hume de un escepticismo total. Por lo demás, todo se hace en él problemático: espíritu, realidad y, especialmente, el saber.

Al mismo tiempo, el progreso de las ciencias de la naturaleza fue fomentando una imagen materialista del mundo, y tanto más cuanto que no había filosofía alguna que fuera capaz de ofrecer resistencia. El materialismo, que ya fue propugnado por Thomas Hobbes (1588-1679), se fue desarrollando en la filosofía de Étienne Bonnet (1720-1793), Julien Offray La Mettrie (1709-1751), Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789), Denis Diderot (1713-1784) y Claude Adrien Helvetius (1715-1771).

B) KANT. En esta situación verdaderamente desesperada, en esta catástrofe del pensamiento se encontró colocado Immanuel Kant (1724-1804). Se dio a la tarea de salvar el espíritu, el saber, la moral y la religión sin renunciar por ello a ninguno de los principios fundamentales del pensamiento moderno. En primer lugar, acogió sin menoscabo alguno todo el mecanicismo que, en su opinión, regía en el ser del mundo empírico, sin exceptuar al pensamiento subjetivo. Pero este mundo mismo es, para él, resultado de una síntesis que establece el sujeto trascendental sobre la masa

informe de las sensaciones. De aquí se sigue que las leyes de la lógica, la matemática y las ciencias de la naturaleza rigen en este mundo, pues es el pensamiento quien las mete en él y sostiene su estructura fundamental. Pero el espíritu no está sometido a estas leyes, ya que no procede del mundo de los fenómenos, sino que, más bien, es el legislador que edifica ese mundo. De esta suerte se han salvado, a la vez, el saber y el espíritu. Pero por ese camino se hace imposible el conocimiento de la cosa en sí, el conocimiento de una realidad que es en sí misma, allende de los fenómenos: el conocimiento queda limitado al campo de la intuición sensible y, fuera de la sensibilidad, "las categorías son vacías". Se sigue de aquí que no existe ninguna solución cognoscitiva de los grandes problemas del ser y de la vida humana: la metafísica es imposible. Es verdad que Kant aborda el problema de la existencia de Dios, de la inmortalidad y de la libertad, que, según él, constituyen los tres problemas fundamentales de la filosofía; pero lo resuelve por un camino extrarracional mediante los postulados de la voluntad.

Tenemos así la filosofía kantiana como una síntesis de los dos elementos fundamentales de la filosofía moderna, el mecanicismo y el subjetivismo. Debe su estructura a un *conceptualismo* radical: el espíritu, como principio plasmador, crea el contenido inteligible del mundo, un contenido que, por otra parte, se resuelve en puras relaciones. Así la realidad resulta desgarrada en dos zonas, el mundo empírico, fenoménico, sometido sin reservas a las leyes de la mecánica, y el mundo de la cosa en sí, del noúmeno, que es racionalmente incognoscible. Kant prestó al pensamiento moderno su forma más valedera y su expresión más completa, pero inició al mismo tiempo su fatal ocaso.

No es fácil ponderar como es debido las influencias del kantismo en las formas que luego adoptará la filosofía. El siglo XIX se halla dominado por él y, a pesar de la reacción habida al virar ese siglo, un núme-

ro no pequeño de filósofos sigue todavía bajo su impronta. También las corrientes principales del pensamiento del siglo XIX encuentran en él su fuente. Kant había negado la posibilidad de cualquier tipo de metafísica racional, y no le dejó al conocimiento más que dos caminos: se podía trabajar la realidad con los métodos de la ciencia y, en tal caso, la filosofía se convertía en una síntesis de los resultados de las diversas ciencias particulares; pero también podía uno atender a los procesos que configuran la realidad como principios plasmadores del espíritu y, en tal caso, la filosofía se convertía en un análisis de la génesis o devenir de la idea. Y de hecho, las dos grandes corrientes filosóficas del siglo XIX desenvolvieron ambas posibilidades. El positivismo y el materialismo limitan la tarea filosófica a una síntesis científica, mientras que el idealismo crea sistemas en los que intenta explicar la realidad. como el producto de un movimiento del pensamiento.

C) El romanticismo. Hubo otro factor que actuó también a comienzos del siglo XIX, factor que más tarde habría de desempeñar su papel: el romanticismo. Se trata de un movimiento con múltiples capas y difícil de ser definido. Pero sin una excesiva simplificación podemos decir que su característica esencial consiste en una acentuación de la vida y del espíritu, que se comprende como una reacción y oposición a las doctrinas mecanicistas. Kant había tratado de superar las consecuencias de esta doctrina por la vía racional. Pero quedaba otro camino: la renuncia a la razón. Como es natural, fueron poetas y personalidades geniales las que, repelidas por la sequedad de la imagen científica del mundo, comenzaron a protestar y a oponer a la ciencia racional el sentimiento, la vida, la religión y cosas parecidas, con la afirmación de que existen accesos a la realidad que son diferentes de los científicos.

Sin embargo, el romanticismo no es por necesidad irracionalista, aunque en ocasiones adopte la forma de un apasionado enemigo de la razón. Pero, de todos

modos, hace hincapié en lo que es movimiento, vida y desarrollo. Las filosofías de los siglos XVII y XVIII habían propugnado una concepción estática del mundo. Para el mecanicismo la máquina del mundo es una estructura grandiosa establecida de una vez por todas y en ella nada se pierde ni nada nuevo se produce. Todo el coraje de su ataque lo endereza el romanticismo contra esta imagen del mundo, y esta protesta le valió, en el transcurso del siglo XIX, la más grande influencia.

D) CORRIENTES PRINCIPALES. Los comienzos del siglo XIX en Alemania se hallan por completo bajo el signo del romanticismo en su forma racionalista y del *idealismo* kantiano. Si Kant subrayó la función creadora del espíritu, ahora se amplía esta idea y en su expansión se alía con la idea romántica del devenir. Surgen los sistemas idealistas de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) y, especialmente, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Este último comprende la realidad como el despliegue dialéctico de la razón absoluta, que avanza a través de la tesis y de la antítesis a una nueva síntesis. La filosofía de Hegel es un racionalismo más radical, si bien totalmente romántico en virtud de su carácter dinámico y evolucionista.

Pronto ocupó el lugar de este idealismo toda una serie de sistemas que partían de las ciencias particulares. Hay que referirse en primer lugar al *materialismo* alemán de un Ludwig Feuerbach (1804-1872), un Jakob Moleschott (1822-1893), un Ludwig Büchner (1824-1899) y un Karl Vogt (1817-1895). Estos materialistas negaban hasta la existencia del espíritu y propugnaban un determinismo radical. Después hay que referirse al *positivismo*, fundado en Francia por Auguste Comte (1798-1857), al que siguen las figuras de John Stuart Mill (1806-1873), en Inglaterra, y Ernst Laas (1837-1885) y Friedrich Jodl (1848-1914) en Alemania. Para todos ellos, no hay más filosofía que una síntesis de las ciencias, interpretándose la ciencia

con criterio mecanicista. Ambas direcciones fueron poderosamente favorecidas por la teoría de Charles Darwin (1809-1882), quien en su famosa obra *Sobre el origen de las especies mediante la selección natural* (1859) explicó la evolución de las especies con un sentido puramente mecanicista. La idea del desarrollo de románticos y hegelianos recibe así una base científica, pero al mismo tiempo una interpretación mecanicista. Se convierte en una teoría dominante y conduce a un *evolucionismo* monista cuyos representantes típicos más destacados son: Thomas Henry Huxley (1825-1895) y, especialmente, Herbert Spencer (1820-1903), mientras que Ernst Haeckel (1834-1919) desempeña el papel del vulgarizador más conocido.

Durante los años 1850-1870 parece como si el evolucionismo mecanicista y, casi siempre, francamente materialista, hubiera de ser el pensamiento dirigente de Europa. Sin embargo, hacia 1870 experimentamos un *retorno al idealismo*, primeramente en Inglaterra con Thomas Hill Green (1836-1882) y Edward Caird (1835-1908), a los que se adhirió una importante escuela después, en Alemania, con un neokantismo representado por Otto Liebmann (1840-1912), Johannes Volkelt (1848-1930) y las escuelas de Marburgo y Baden. En Francia, Charles Renouvier (1815-1903) enseña el neocriticismo; otro idealista francés de viso es Octave Hamelin (1856-1907). Pero esta dirección no logra imponer su exclusivismo, ya que perviven con ella hasta fines de siglo poderosas tendencias positivistas y evolucionistas.

Podemos comprobar, por consiguiente, que el desarrollo del pensamiento europeo en el curso del siglo XIX se desenvuelve dialécticamente en tres direcciones: idealismo, cientificismo evolucionista, presencia coetánea de ambas corrientes. A pesar de todos sus antagonismos, estas dos corrientes poseen rasgos comunes: un racionalismo subrayado por lo que se refiere al mundo empírico, la negativa a penetrar en el campo allende de la realidad fenoménica, o su negación pura

y simple y, por último, la tendencia monista que pretende hacer desembocar el ser personal humano en lo absoluto o en el desarrollo universal. El racionalismo, el fenomenismo y el antipersonalismo monista dan su sello, en gran medida, al siglo XIX.

E) CORRIENTES MENORES. No son, sin embargo, el idealismo y el evolucionismo positivista, las únicas corrientes que prevalecen en el pensamiento de esa época. Junto a ellas se desarrollaron otras dos direcciones, las que, a pesar de que se presentan con un ímpetu menor y no ejercen en el momento ninguna influencia decisiva, representan, no obstante, realidades poderosas: el irracionalismo y la metafísica.

El *irracionalismo*, que arranca del romanticismo, combate de primeras al racionalismo hegeliano. Su portavoz es Arthur Schopenhauer (1788-1860), para quien lo Absoluto no es razón, sino una voluntad ciega e irracional. Junto a él, el danés Sören Kierkegaard (1813-1855), que es un pensador religioso, lleva todavía más adelante la protesta contra el racionalismo. En Francia, una tendencia análoga, voluntarista e irracionalista, aunque menos acuñada, había tenido su representante en François Pierre Maine de Biran (1766-1824).

Más tarde, el irracionalismo se encara con el racionalismo que procede de las ciencias particulares; se apoya ahora en la teoría de la evolución de Darwin. Su heraldo profético es Friedrich Nietzsche (1844-1900) quien enseña el valor preferente de los impulsos vitales sobre la razón, así como la subversión de todos los valores y el culto del individuo de gran estilo. También arranca del evolucionismo la filosofía de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Enseña éste el valor primordial de la historia y la relatividad de toda filosofía. En forma más radical fue proseguido el relativismo por Georg Simmel (1858-1918).

La otra corriente menor del pensamiento filosófico del siglo XIX la constituye la *metafísica*. Estos metafísicos pretenden hallarse en posesión de un acceso a

un mundo allende del fenoménico, y en ellos puede detectarse, a menudo, la tendencia hacia un pluralismo metafísico aliado a una amplia comprensión de los problemas del ser humano concreto. No se constituyen escuelas y quedan señeros los pensadores. Mencionemos en Alemania a Johann Friedrich Herbart (1776-1841), Gustav Theodor Fechner (1801-1887), Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) y Eduard von Hartmann (1842-1906). Siguen más tarde, con algunas variantes, Wilhelm Wundt (1832-1920), Rudolf Eucken (1846-1926) y Friedrich Paulsen (1846-1908).

En Francia representan a la metafísica Victor Cousin (1792-1867) y sus discípulos (Paul Janet, 1823-1899). Con los sistemas de Félix Ravaisson-Molien (1813-1900) y Jules Lachelier (1832-1918) —para no mencionar sino los más importantes— cobra una forma más perfilada. Por el contrario, Inglaterra no señala ninguna tendencia importante en este sentido.

Tanto los pensadores irracionalistas como metafísicos de esta época, no menos que los anteriormente nombrados, se encuentran enmarcados por la interrogación kantiana. El irracionalismo procede en parte, directamente, de la teoría kantiana, según la cual los problemas metafísicos no son accesibles a la razón y, por otra, se halla orientado por la oposición a su racionalismo. Tampoco faltan influencias de un empirismo mecanicista de cuño darwiniano, especialmente en el caso de Nietzsche. Lo mismo se puede decir, aunque las apariencias sean contrarias, de los metafísicos de la época. Todos ellos comparten la convicción de un dualismo entre el mundo de los fenómenos y la cosa en sí, y la mayoría se halla también bajo el signo del mecanicismo. De todos modos, hay que subrayar que la importancia, en fin de cuentas relativa, de ambas corrientes no resiste un parangón con el idealismo y el empirismo que representan, en el campo de la filosofía europea del siglo XIX, las dos fuerzas hegemónicas.

2. LA CRISIS

A) Cambio de la situación. Los finales del xix y los comienzos del xx se hallan bajo el signo de una profunda crisis filosófica. Detectamos los síntomas de esta crisis en la aparición de movimientos contrarios a las dos posiciones más poderosas del pensamiento moderno, el mecanicismo materialista y el subjetivismo. Este cambio de la situación va mucho más allá del mero campo de la filosofía, y se puede comparar con la profunda crisis que se inició, en la época del Renacimiento, toda nuestra cultura moderna. Es extraordinariamente difícil presentar un cuadro completo de todas sus diversas causas, tan intrincadas, y, sin embargo, los hechos mismos se destacan con nitidez: Europa conoce, en esa época, un cambio profundo en el pensamiento social, perturbaciones económicas graves, novedades tajantes en el campo del arte, no menos que una revolución notable en los dominios religiosos. Todos están de acuerdo en considerar los comienzos del siglo xx no ya como el final de un breve periodo, sino, por el contrario, como la liquidación de toda una época histórica mucho más amplia, de suerte que nuestro presente no pertenece ya a la llamada época moderna. También se ha sostenido, y no sin alguna razon, que la transformación reciente va más a fondo que la que se produjo en los tiempos del Renacimiento. Sea como sea, lo cierto es que en todos los sectores de la vida se manifiesta una actitud fundamental diferente y las guerras que hemos conocido ponen todo de su parte para acelerar el proceso de disolución propio de la crisis.

Una transformación tan profunda de la vida espiritual tiene que ver, como es natural, con los cambios de las circunstancias sociales y, por lo menos parcialmente, resulta condicionada por éstas. En el estado actual de la ciencia, sin embargo, no es posible perseguir en sus detalles estas conexiones. Nos limitamos, por

lo tanto, a la exposición de las causas y factores espirituales directos de esta transformación.

Podemos dividirlos en tres grupos. Lo constituye el primero la crisis de la física y de la matemática, que ha provocado, por un lado, un gran desarrollo del pensar analítico y, por otro, el ablandamiento de ciertas actitudes espirituales típicas del siglo XIX. El segundo grupo lo componen dos métodos que empezaron a desarrollarse por esta época, a saber, el lógico-matemático y el fenomenológico. El tercero lo constituyen ciertas concepciones del mundo, entre las que destacan el irracionalismo y la nueva metafísica realista. Estos diversos movimientos espirituales se hallan muy entrelazados. Así, por ejemplo, la lógica matemática se halla ligada a la crisis de la matemática, mientras que la crisis de la física refuerza el irracionalismo y, por último, son los mismos pensadores quienes, a menudo, fundan el método fenomenológico y el nuevo realismo. También entre los precursores de la fenomenología y los de la lógica matemática percibimos influencias recíprocas.

A pesar de todas estas conexiones, la aparición simultánea en la historia del pensamiento humano de movimientos tan diferentes por su determinación histórica y por sus propósitos representa un acontecimiento sin precedentes. De hecho, estos movimientos traen consigo una transformación completa de la filosofía.

B) La crisis de la física de Newton. Para la mayoría de los filósofos del siglo XIX, la física de Newton es nada menos que la imagen verdadera del mundo. Ven en ella el trasunto claro de una realidad en la que todo se reduce a las posiciones e impulsos de la materia atómica (*mecanicismo*). Suponiendo que pudiéramos conocer las posiciones y los impulsos de todas las partículas materiales en un momento dado, podríamos conocer exactamente todo el decurso anterior y ulterior del mundo con arreglo a leyes mecánicas (*de-*

terminismo de Laplace). Los principios y hasta las teorías mismas de la física se consideraban como absolutamente verdaderos (*absolutismo*). Lo "dado" más sencillo era la materia y a este dato simplísimo podía reducirse todo lógicamente (*materialismo*). La física era la ciencia más vieja de la naturaleza, la técnica la había corroborado y no habían aparecido todavía otras ramas del saber, sobre todo la historia, que florecerían en el siglo XIX.

A fines del XIX y comienzos del XX empezó a dudarse de esta imagen física del mundo. No es cierto, como se supone tan a menudo, que la nueva física no conozca la materia, rechace por completo el determinismo, no permita ningún enunciado seguro, etcétera, pero sí es verdad que muchas de las cosas que hasta ahora se consideraron como absolutamente seguras se tornan problemáticas. Por ejemplo, sabemos que, lejos de ser la materia algo simple, es, por el contrario, muy complicada y que su captación científica presenta todavía serias dificultades. Ya el determinar a la vez la situación y el impulso de una sola partícula material se revela como imposible y, de todos modos, el determinismo al estilo de Laplace es insostenible, pero los físicos más destacados no han resuelto todavía la cuestion de si hay que abandonar por completo el determinismo o si cabe todavía sostenerlo en alguna otra forma. El famoso astrofísico Eddington se expresa así: "Soy indeterminista del mismo modo en que soy un 'anti-el-mundo-está-hecho-de-queso-verde'... ambas son hipótesis para cuya aceptación carecemos de base." También el mecanicismo ha adoptado nuevas formas. Whitehead, uno de los más enterados, observa certeramente que la vieja física se figuraba el mundo como una especie de pradera por donde galoparan libremente los potros, mientras que la física nueva se lo representa como un lugar cubierto de una red ferroviaria por donde los trenes discurren por los caminos asignados, lo que quiere decir que el nuevo mecanicismo anda muy cerca de una concepción orgánica. Finalmente, el desarrollo de la teoría

de la relatividad y de la teoría quántica así como otros descubrimientos de la física han puesto en duda muchas otras cosas consideradas ha poco como absolutamente seguras.

Estas transformaciones padecidas por la física repercutieron en la filosofía de doble manera. El hecho de que los físicos mismos no se pongan de acuerdo sobre si hay que mantener, y en qué medida, el mecanicismo y el determinismo y que pasen las mayores fatigas para captar científicamente la materia, que ahora aparece tan complicada, y que tengan que reconocer la relatividad de sus teorías, desvirtúan la apelación que el mecanicismo y el determinismo hacían a la autoridad de la física y hasta convierten en completamente problemática la explicación del ser por la materia.[1]

Pero es todavía más importante la otra repercusión de la crisis. Ha puesto en evidencia que no es posible que la filosofía acoja, sin un análisis previo, los conceptos y principios físicos ni que considere como válidas *a priori*, desde su punto de vista, las conclusiones de la física.

Sin duda que Descartes y Kant fueron víctimas en este punto, de una equivocación ingenua. Por otra parte, con estos descubrimientos la crisis de la física ha

1 Varios científicos destacados han extraído de estos hechos consecuencias todavía de mayor alcance, ya que, en vista de los resultados de la física y la biología recientes se creen obligados a adoptar el espiritualismo, el idealismo o hasta el teísmo. Podemos nombrar a los bien conocidos Sir Arthur Stanley Eddington (1882-1944), Sir James Hopwood Jeans (1877-1946) y Max Planck (1858-1947) entre los físicos y astrónomos, y a Sir Arthur Thomson (1861-1933) y John Scott Haldane (1860-1936) entre los biólogos. Pero aunque encontramos en sus comentarios muchas cosas justas e interesantes, especialmente cuando se trata de la crítica del materialismo, sus especulaciones constructivas resultan, la mayor parte, tan señaladamente diletantistas que gozan de poco prestigio entre los filósofos profesionales. Sin embargo, estos científicos filosofantes han ejercido una fuerte influencia sobre las masas. Pero el hecho mismo reviste una gran importancia, pues que sean posibles teorías semejantes entre figuras tales, muestra a las claras cuán alejados nos hallamos hoy de la mentalidad del siglo XIX.

suscitado el llamado pensamiento analítico, que habrá de ser algo típico en la filosofía del siglo xx.

C) La crítica de la ciencia. La situación que acabamos de describir no es el resultado de un desenvolvimiento exclusivamente científico. Han colaborado en ella diversos pensadores que, antes de que estallara la crisis, analizaron los métodos de la ciencia natural y clavaron en ellos su duda. A la cabeza de esta crítica de la ciencia tenemos a los filósofos franceses Émile Boutroux (1845-1921, *De la contingence des lois de la nature*, 1874; *De l'idée de loi naturelle*, 1894), Pierre Duhem (1861-1916, primera obra importante: *Le mixte et la combinaison chimique*, 1902) y Henri Poincaré (1853-1912, *La science et l'hypothese*, 1902).

Paralelamente a los esfuerzos de esta escuela tenemos los del *empiriocriticismo* que, arrancando de un punto de partida positivista, llegó a conclusiones todavía más radicales. Richard Avenarius (1843-1896) publicó entre 1888-1890 su *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura*) y Ernst Mach (1838-1916) publicó en el año 1900 su obra principal (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Aportaciones al análisis de las sensaciones*) en la que defiende un punto de vista que significa una crítica extraordinariamente aguda del valor absoluto de la ciencia.

La crítica de la ciencia se dirigió tanto contra el valor de los conceptos como contra los sistemas científicos. Análisis penetrantes e investigaciones históricas pusieron de manifiesto que, tanto los unos como los otros, son en gran parte de naturaleza subjetiva. El sabio no se contenta con desarticular arbitrariamente la realidad, sino que trabaja además, constantemente, con conceptos que proceden de su mente. Y por lo que respecta a las grandes teorías, no son más que instrumentos cómodos para ordenar la experiencia: "ni verdaderas ni falsas, únicamente útiles" (Poincaré). Hay que observar que ninguno de estos críticos franceses, ni

siquiera Poincaré, era "convencionalista".* Lo que pretendían señalar era que la ciencia se hallaba muy lejos del ideal de infalibilidad que el siglo XIX le atribuyó tan generosamente. Los empiriocriticistas alemanes fueron un poco más lejos y llegaron a un relativismo muy cercano al escepticismo.

Con esta crítica, la ciencia perdió ante los ojos de los filósofos una gran parte de su autoridad, con lo que no se hizo sino fomentar todavía más el proceso iniciado ya por la crisis interna de la física. De aquí en adelante, no era posible sostener la visión newtoniana del mundo, que constituía el supuesto fundamental tanto del kantismo como de todo el pensamiento europeo hasta entonces.

D) La crisis de la matemática y la lógica matemática. También el desarrollo de la matemática condujo a fines del siglo XIX a una crisis que no habría de ser menos profunda ni menos trascendental que la de la física. Entre los varios descubrimientos matemáticos recientes repercutieron especialmente en la filosofía el de las geometrías no-euclidianas y la teoría de los conjuntos de G. Cantor (1845-1918). Ambos descubrimientos pusieron de manifiesto que, muchas de las cosas que antes se aceptaban sin reparo como supuestos obvios de la matemática, no son de hecho nada seguro y orientaron así la atención hacia el análisis exacto de conceptos al parecer simples y hacia la estructura axiomatica de los sistemas. En el dominio de la teoría de los conjuntos se descubrieron, también hacia fines del XIX, las llamadas paradojas, es decir, contradicciones en que desembocan deducciones correctas que arrancan de supuestos en apariencia evidentes y sencillos. Con todo esto se conmovieron los fundamentos mismos de la matemática.

Guarda estrecha relación con esta crisis la resurrección de la lógica formal y, ciertamente, en la forma

* Teoría que defiende que los conceptos científicos son fruto de una "convención", que son, por lo tanto, convencionales.

de la llamada logística, lógica simbólica o matemática. Como ya dijimos, la lógica formal fue muy descuidada por la filosofía moderna, hasta el punto de decaer a un estado realmente "bárbaro". Entre las primeras figuras de la filosofía moderna sólo Leibniz fue un lógico de nota, los demás ignoraban con frecuencia hasta los elementos de la lógica formal. Descartes y Kant serían sendos ejemplos clásicos. En el año 1847 aparecen, con independencia una de otra, las obras de dos matemáticos ingleses, Augustus de Morgan (1806-1878) y George Boole (1815-1864), que figuran como las dos primeras publicaciones de la lógica matemática contemporánea. Estos trabajos fueron desarrollados por Ernst Schröder (1841-1902), Giuseppe Peano (1858-1932) y, sobre todo, por Gottlob Frege (1848-1925), un pensador y lógico destacado. Sin embargo, la lógica matemática apenas si empezó a abrirse paso entre los filósofos hasta comienzos del siglo XX. Sólo después del encuentro en 1900 de Bertrand Russell con Peano y de la publicación por aquél, en 1903, de sus *Principles of Mathematics* se interesó la filosofía, la anglosajona por lo menos, por este tipo de investigaciones. En 1910-13 apareció la obra monumental *Principia Mathematica* de Whitehead y Russell, que contribuyó en forma notable al desenvolvimiento de la nueva disciplina.

La lógica matemática repercutió en la filosofía de dos maneras. En primer lugar, se vio en ella un instrumento preciso para el análisis de los conceptos y de la demostración, pues, como señalan sus representantes, puede aplicarse a campos que no son matematizables, ya que la llamada lógica matemática es matemática sólo "por su origen", pero, en realidad, opera con conceptos que no son ya matemáticos, sino universales. Además, gracias a las investigaciones lógico-matemáticas, cobraron actualidad muchos viejos problemas de la filosofía, como, por ejemplo, el de tercero excluido, el de la evidencia de los axiomas, el de la gra-

mática filosófica (denominada hoy "semiótica") y, sobre todo, el problema de los universales.

E) El método fenomenológico. También otro movimiento, el fenomenológico, que parte de supuestos filosóficos diferentes y abriga propósitos diferentes, ha contribuido por su parte a la ruptura con el siglo XIX y a la formación de la filosofía actual. En rigor, el nombre de fenomenología conviene únicamente al método y a la teoría de Edmund Husserl, pero también se aplica a todo un grupo de pensadores que se mueven en una dirección análoga. El fundador de este movimiento es Franz Brentano (1838-1917). Antiguo dominico, salió de la orden y, más tarde, de la Iglesia, pero continuó en varios aspectos bajo la influencia del pensamiento aristotélico-tomista, como podemos verlo en su objetivismo, su aprecio por el análisis de detalle y su lógica. De sus varios discípulos los más influyentes han sido: Kazimierz Twardowski, Alois Meinong y Edmund Husserl. Kazimierz Twardowski (1866-1938), que no era un lógico, fue, sin embargo, el fundador de la escuela polaca de lógica, que habría de desempeñar un papel importante en el desarrollo de la lógica matemática. Alois Meinong (1853-1921) fundó la llamada "teoría del objeto" y una escuela propia, pequeña pero muy influyente. El más importante de los discípulos de Brentano, Edmund Husserl (1859-1938), es el verdadero fundador del método fenomenológico. Este método, que consiste principalmente en el análisis de la esencia de lo dado, del fenómeno, se ha convertido, especialmente después de la segunda Guerra Mundial, en el método de análisis filosófico que, con el método lógico matemático, más ampliamente se emplea. La diferencia más importante entre la fenomenología y la lógica matemática consiste en que la primera renuncia por completo a la deducción, se ocupa poco (a pesar del ejemplo del propio Husserl) del lenguaje y no analiza los hechos empíricos, sino las esencias. Vale la pena recordar que la obra capital de Meinong, *Uber die Annahmen* (So-

bre las asunciones), apareció en 1902, mientras que las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*) de Husserl, una de las obras más influyentes de la primera mitad del siglo, se publicaron en 1900-1901.

Bastante afín al método fenomenológico aparece el llamado "análisis" de G. E. Moore (1873-1958), que con Bertrand Russell se convertirá en el análisis lógico-matemático. Con Moore mantuvo un carácter distinto. En su obra *Principia Ethica*, aparecida en 1903, Moore está muy cerca de Meinong por el método y hasta parece influido por él en cierto grado. Esta influencia ha llegado también a la obra de Russell, mientras que la lógica matemática ulterior ha recibido sugestiones de Husserl.

F) El irracionalismo vitalista. Tanto la lógica como la fenomenología son, más que nada, métodos y no doctrinas concretas. Ambas han surgido de una reflexión sobre los fundamentos de las ciencias y tratan de volverlas a fundar mediante un método racional. Además, ambas direcciones son pluralistas y se oponen al espíritu de sistema. Sus análisis pusieron al descubierto muchas de las simplificaciones del siglo XIX, deshaciéndolas de este modo. También ambas direcciones, por lo menos en sus comienzos, son realistas. Tanto en Moore como en Husserl se apreció cierta simpatía por el platonismo, una simpatía de nuevo cuño. Pero hay que observar que ni la lógica matemática ni la fenomenología —por lo menos en sus comienzos con las *Logische Untersuchungen* y los *Principia Mathematica*— representan en realidad verdaderas "doctrinas" filosóficas.

Por el mismo tiempo aparecen dos nuevos movimientos, éstos sí concretamente filosóficos: el irracionalismo vitalista y la nueva metafísica realista. Una de las consecuencias de la crisis espiritual de la época fue la enorme expansión de las tendencias irracionalistas que caracterizan los fines del XIX y comienzos del XX. Kant había negado que fuera accesible al conocimiento racio-

nal un mundo más allá de la experiencia, pero, el mundo empírico, por lo menos, quedaba sometido, según él, a leyes racionales y calculables.

La *crítica de la ciencia* y la crisis de la física parecían demostrar ahora claramente que las cosas no eran así, con lo que se generalizó la duda kantiana en el valor de la razón. En el siglo XIX se había identificado la razón con la razón mecánica de las ciencias: como es natural, la crisis de éstas arrastró consigo al racionalismo.

Sin embargo, no es ésta la única fuente de las nuevas tendencias. Paradójicamente, también el empirismo contribuyó notablemente a su desarrollo cuando, bajo la forma del *darwinismo*, se trasladó a la vida su visión mecánica del mundo. Los comienzos del siglo XX fueron testigos del raro hecho de que esta doctrina y su principio fundamental, según el cual todo lo superior se explica por lo inferior, se aplicaron a la *psicología* y a la *sociología*. En consecuencia, toda la vida consciente, incluida la razón, había que reducirla a elementos inferiores y subordinarla a las leyes vitales de la evolución: nada firme quedaba en pie, nada inmutable, ningún principio eterno, únicamente un ímpetu vital al servicio de la evolución de la vida.

Por último, las mismas causas que provocaron el romanticismo de comienzos del XIX desempeñan también su papel, reforzadas ahora por la influencia de la tradición: la imagen del mundo, monista y determinista, que trazara la ciencia con anterioridad a 1900, fue tan provocadora que dio ocasión a la *protesta* de toda una serie de pensadores que se sentían llamados a salvaguardar los derechos de la vida, de la persona humana y de los valores espirituales.

Esta protesta surgió en forma inesperada y especialmente fuerte en dos filósofos, James y Bergson, que se pusieron a la cabeza de este movimiento filosófico. Spencer, el más típico representante del empirismo mecanicista, vivía todavía cuando fueron apareciendo *Les données inmédiates de la conscience* (*Datos in-*

mediatos de la conciencia) (1889) y los *Principles of Psychology* (1890), como se ve, casi al mismo tiempo, seguidos a poco por *Matière et Mémoire* (1896) y *Will to believe* (*Voluntad de creer*, 1897). Ambos pensadores han ejercido una tal influencia hasta nuestros días que nos vemos obligados a ocuparnos de ellos especialmente en la sección siguiente del libro. Bastará con indicar en este lugar que ambos son declarados irracionalistas y que el centro de su filosofía se halla en el concepto de la vida. A ellos se debe que el irracionalismo, que en el siglo XIX no pasó de ser una corriente de segundo orden, resurja como una de las direcciones en boga.

G) Renacimiento de la metafísica realista. Paralelamente cristaliza otra corriente y, ciertamente, de mayor hondura: vuelven de nuevo el realismo y la metafísica y rompen por primera vez el marco de los principios kantianos que dominara hasta entonces a toda la filosofía. Resulta difícil poner al descubierto sus raíces y causas profundas porque los gérmenes de una nueva metafísica son complejos y numerosos. Se puede decir, de un modo muy general, que hacia el año 1900 parece que empiezan a agotarse los recursos del kantismo; ya no bastan, ya no satisfacen y el pensamiento va en busca de otras soluciones. En primer lugar asoma una tendencia orientada hacia un *realismo "crítico"*, que no renuncia, sin embargo, al marco kantiano. La representa, por ejemplo, Alois Riehl (1844-1924). Más tarde, y siguiendo la misma línea, un tirón más enérgico hacia adelante lo da la escuela de Würzburgo, fundada por Oswald Külpe (1862-1915), al que sigue toda una serie de brillantes discípulos. Pero el auténtico movimiento renovador del realismo, lo mismo que el método fenomenológico, procede de Brentano y sus discípulos, sobre todo Meinong y Husserl. Es cierto que Husserl mismo no llega al realismo y menos todavía a la filosofía del ser; pero el hecho de que trasladó la atención, dedicada hasta entonces a los estériles pro-

blemas gnoseológicos, al análisis de lo dado, fue muy importante para el realismo y la metafísica contemporáneos; también se hizo valer en esta dirección la influencia de Meinong.

Fuera de esta línea, la metafísica realista gana terreno en otros muchos lugares bajo la presión de diversos factores espirituales. El tomismo, que experimentó hacia el 1880 (encíclica *Aeterni Patris,* 1879) un renacimiento, se organizó en una gran escuela que pronto se habría de convertir en una de las más poderosas: en 1893 se fundó *La Revue Thomiste,* publicada por la Universidad de Friburgo en Suiza, y en 1894 *La Revue Néoscolastique de Philosophie* por la de Lovaina. Defienden el realismo inmediato y la metafísica tradicional. Pero no se encuentran solas en esta dirección: en el año 1903 publicó Moore en Inglaterra su famoso trabajo *Refutation of Idealism,* propugnando, en unión de Russell, una filosofía cercana al platonismo. También en Francia, Boutroux y Bergson profesan, por otros caminos, el realismo. En Alemania es sobre todo la teoría de Hans Driesch (1867-1941) la que llama la atención por su carácter aristotélico.

Esta corriente neorrealista no alcanza la popularidad del irracionalismo, pero no es menos decisiva: la metafísica que, en el siglo XIX, significó un movimiento de segundo orden y poco compacto, se convierte en una de las doctrinas guías de la época.

H) La vuelta a la especulación. El pluralismo. Bajo la influencia dominante del positivismo la filosofía se había remansado mucho a fines del siglo XIX. Parece como si la mayoría de los filósofos, apocados, temieran presentarse con algo original, y así ocurrió que en la mayoría de las universidades se practicó un cierto historicismo, un mero inventariar doctrinas fenecidas. Uno de los rasgos más destacados de los comienzos del XX es el retorno a la especulación sistemática, que se impone a la vez en las escuelas irracionalistas y en las de los metafísicos.

Pero la característica más honda y decisiva la representa, sin duda, la vuelta al pluralismo personalista. Si el siglo XIX se orienta en casi todas sus manifestaciones hacia el monismo, por el contrario, casi todos los movimientos nuevos en el recodo del siglo son pluralistas, es decir, que subrayan la diversidad de los escalones del ser y una pluralidad de entes autónomos. Este pluralismo encuentra su expresión más radical en James, que llega hasta una confesión simpatizante con el politeísmo; pero por doquier se hace valer la misma tendencia, entre los fenomenólogos, los neorrealistas ingleses, los tomistas. La persona humana recupera sus viejos derechos y se va convirtiendo, cada vez más, en el centro del interés filosófico. De este modo los grandes problemas del espíritu comienzan a apasionar verdaderamente al pensamiento. Si el siglo XIX fue más que nada una época monista y materialista, la crisis de 1900 anuncia el avance de un personalismo espiritualista montado sobre amplísimas bases.

Cierto que hacia el año 1900 estamos todavía lejos de una aceptación general de estas ideas. Por el contrario, el primer cuarto de siglo viene a ser el escenario de un retorno pasajero de viejas tendencias. Sin embargo, las ideas nuevas están allí, actúan ya y, después de la primera Guerra Mundial, se impondrán en la mayoría de los pensadores europeos.

3. LOS COMIENZOS DEL SIGLO XX

A) CARACTERIZACIÓN. Los rasgos siguientes pueden caracterizar la filosofía del primer cuarto de nuestro siglo. Tenemos, en primer lugar, un periodo de tensa actividad filosófica; un número considerable de pensadores asoma por la escena o comienza a ejercer su influencia. En tal aspecto puede considerarse a ese periodo entre los más fecundos de la historia moderna. Además, es época de transición. Siguen actuando las direcciones del viejo estilo, que perviven junto a las corrientes nuevas. Los epígonos del siglo XIX no son

considerados todavía a esta luz y, por el contrario, siguen muy activos e influyentes. Hasta la guerra del 14, dominan en diversos países, por ejemplo en Inglaterra y en Italia. Entretanto, pensadores prestigiosos han defendido las ideas nuevas y les han asegurado una vasta repercusión. Algunos de entre ellos, especialmente Bergson y en menor grado Husserl, alcanzaron particular nombradía. Las escuelas principales son las siguientes: empiristas e idealistas, que se alimentan todavía con las ideas del siglo XIX, filósofos de la vida, fenomenólogos y neorrealistas, que son los partidarios de las ideas nuevas.

B) Los EMPIRISTAS. Un gran número de pensadores sigue la línea del positivismo y hasta del materialismo. En ellos prevalece la idea de la evolución mecánica. Sin embargo, rompen, por lo general, con el marco del positivismo, ya que, sobre la base de las ciencias, pretenden montar una especie de imagen general de la realidad a la que, en ocasiones, ellos mismos dan el nombre de "metafísica". Podemos distinguir entre ellos diversos grupos, de orientación y significación diferentes.

Por lo que a Francia se refiere, mencionaremos algunos representantes cuya influencia se deja sentir precisamente en este momento aunque una gran parte de su obra corresponda al siglo XIX. Todos ellos fundan una especie de metafísica sobre una base científica. Destaquemos a Alfred Fouillé (1838-1912), autor de una teoría de las "ideas fuerzas", a André Lalande (1867-1963), crítico del optimismo evolucionista y propugnador de las leyes de disolución, y al materialista radical Félix Le Dantec (1869-1917), autor de toda una serie de obras en contra del espiritualismo, el vitalismo y el individualismo ontológico.

En Alemania la tendencia empirista se halla representada preferentemente por los positivistas, entre los que destaca, sin duda, Theodor Ziehen. Ernst Mach (1838-1916) sigue actuando todavía, y varios discípu-

los suyos enseñan su empiriocriticismo. En esta conexión podemos mencionar, como pensador independiente, a Wilhelm Ostwald (1853-1932). Químico de nota, llegó hasta la filosofía y, sobre la base de las ciencias de la naturaleza, fundó una doctrina actualista, segun la cual la realidad no sería otra cosa que energía.

En *psicología* es donde se manifiestan con fuerza especial las corrientes materialistas. En primer lugar, el behaviorismo, escuela fundada por John Watson (1878-1959). Se trata, en el fondo, de una metodología científica que renuncia al estudio de los fenómenos psíquicos como acaeceres anímicos internos y, por consiguiente, a la introspección, y no admite como objeto de la psicología más el comportamiento externo (*behaviour*). Una de las consecuencias es la negación completa del psiquismo. A resultados análogos llega la reflexología del ruso Iván Pavlov (1849-1936), segun la cual habrá que explicar las funciones psíquicas superiores por reflejos condicionados o inhibidos.

Se puede considerar al psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) como el movimiento más importante procedente del empirismo. Freud, que acepta el principio fundamental del mecanismo evolucionista, según el cual lo superior se explica por lo inferior, defiende la tesis de que la vida de la conciencia no es otra cosa que el resultado de un juego puramente mecánico de los elementos de la "subconciencia". Estos elementos, que disponen de una dinámica propia, se juntan en "complejos" y poseen la tendencia a reaparecer en la conciencia y dirigir su acción. La potencia decisiva v motriz de la vida psíquica es la "libido", una especie de *eros* en el sentido más amplio. Partiendo de estos principios, que expuso en su *Interpretación de los sueños* (*Traumdeutung*, 1900), Freud elaboró a partir de 1913 (*Totem und Tabu*) sistemas que explicaban la religión, el arte, etcétera. Los fenómenos psíquicos superiores todos, no son para él más que "sublimaciones del impulso erótico.

Una generalización análoga de unas cuantas teorías científicas limitadas llevó a cabo la *escuela francesa de sociología* con su fundador Émile Durkheim (1858-1917) y con Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), que fue realmente su sucesor. Estos sociólogos defienden la concepción de que la sociedad es una realidad, contenida sin duda en cada hombre, pero objetiva. Es posible captarla científicamente mediante un método objetivo y comparado, estudiando sencillamente las causas eficientes con exclusión de toda finalidad. Aplicando este método, Durkheim y Lévy-Bruhl llegan a sostener que las leyes éticas y lógicas son completamente relativas y no otra cosa que expresión de las necesidades de una sociedad en desarrollo y que la religión consiste en el culto de esta misma sociedad. El sistema culmina en una especie de psicología especulativa, según la cual lo religioso, lo lógico y lo moral pertenecen a la esfera social, mientras que lo profano, lo alógico y lo egoísta al dominio individual. El cuerpo sería, por lo tanto, un principio de individuación.

Todos estos sistemas, especialmente el psicoanálisis y el sociologismo, hallaron una gran acogida entre las masas. Pero todos ellos no son más que un último reflejo del mundo mental del siglo XIX. Sin embargo, hay un rasgo que los diferencia del empirismo de viejo estilo: su relativismo. Los Dantec, Pávlov, Ziehen, Ostwald, Freud y Durkheim son todos relativistas. Para ellos no hay ni leyes absolutas, ni una lógica objetiva, ni una moral inmutable. Por este lado el empirismo se acerca al irracionalismo, que va cundiendo por la misma época en filosofía.

Sobra añadir que todas esas teorías, consideradas filosóficamente, revisten poca importancia por su contenido. Todas ellas son exclusivamente sensualistas y nominalistas, incapaces de ir más allá de las fronteras del pensamiento intuitivo. En ellas opera con vigor el materialismo mecanicista. Constituye sin duda una extraña paradoja que una concepción que en la física y hasta en biología comienza a aparecer como anticuada,

pueda echar pie en el campo de la psicología y de la sociología.

C) El idealismo. El idealismo ejerció en el transcurso de los primeros 25 años del siglo xx la influencia máxima en los principales países de Europa, países que casi perdió completamente en su mayoría, hacia el año 1925. Esto reza especialmente para Inglaterra; en Alemania, en Francia y en Italia, siguió figurando como una potencia hasta la segunda Guerra Mundial. Por eso tendremos que ocuparnos de él más tarde. Por el contrario, el idealismo inglés ya no pertenece a la filosofía actual, así que sería oportuno esbozar rápidamente, en este momento, sus líneas fundamentales.

El idealismo inglés es de cepa hegeliana. Sus portavoces son Francis Herbert Bradley (1846-1924), Bernard Bosanquet (1848-1923) y Ellis McTaggart (1866-1925). Los dos primeros son monistas. Bradley, probablemente el más profundo de todos, funda su filosofía sobre la idea de las relaciones internas. Según él, las relaciones no se añaden a la esencia de las cosas ya constituidas, sino que constituyen esa esencia. Esta teoría conduce, por un lado, a un monismo —la realidad es un todo orgánico— y, al ser aplicada al conocimiento, conduce al idealismo objetivo: no existe ninguna diferencia esencial entre objeto y sujeto, puesto que ambos no son más que una forma de aparición del Todo, una sola Idea absoluta. Refuerza su tesis con agudas observaciones sobre las contradicciones inherentes toda realidad empírica. Ellas le demuestran que esa realidad no es más que apariencia tras la cual se esconde la realidad verdadera, lo Absoluto. Sin embargo, aunque Bradley propugna un idealismo monista, se halla muy lejos de reducir la realidad a la abstracción. Lo mismo que Hegel, se aferra en la precedencia de lo concreto. Su universal no es ninguna abstracción, sino que, con un contenido más rico que lo particular, representa un "universal concreto" más real que lo particular. Éstos son no más que algunos aspectos básicos

del rico y matizado pensamiento de Bradley, quien ejerció una influencia duradera sobre toda una serie de destacados pensadores y la sigue ejerciendo todavía. Así, por ejemplo, James y Marcel han sido directamente influidos por él, mientras que el neorrealismo inglés se endereza, precisamente, contra sus concepciones fundamentales.

Bosanquet prolonga el idealismo hegeliano siguiendo las mismas líneas, pero subrayando todavía más, cuando le es posible, el carácter concreto de la realidad. El tercero de estos pensadores, McTaggart, se diferencia de los otros dos por su profesión de pluralismo: lo Absoluto es para él una comunidad de espíritus que mantienen entre sí relaciones recíprocas. Su filosofía resulta extremadamente espiritualista y personalista. En lugar de lo Absoluto impersonal de los idealistas clásicos, coloca McTaggart la persona de Dios. Así constituye el puente entre el idealismo y la nueva filosofía en gestación.

D) Las nuevas corrientes. Sólo muy brevemente nos referiremos a los nuevos movimientos filosóficos que aparecen en este periodo, ya que siguen actuando después de 1925 y corresponden, por lo tanto, a la filosofía actual, que constituye el tema de este libro. Se trata de tres corrientes: fenomenología, neorrealismo e irracionalismo vitalista.

Entretanto, la *fenomenología* se ha convertido ya en un factor poderoso. En 1913 aparece el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (*Anales de filosofía y de investigación fenomenológica*), donde trabaja con Husserl todo un grupo de capacidades, A. Pfänder, D. v. Hildebrand, M. Geiger, R. Ingarden y, especialmente, Max Scheler, quien en el primero y segundo volúmenes (1913-1916) de los anales publica su obra capital, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*). La influencia de la fenomenología es extraordinariamente acusada, de

tal suerte que influye, por una parte, hasta en el mismo neokantismo, en todo caso en Emil Lask (1875-1915), por otra parte, en la psicología, un campo donde dispone, a través de la persona de Carl Stumpf (1848-1936), de una serie de notables partidarios. Aunque en Alemania le va disputando el terreno al neokantismo, hasta el año de 1914 siguió siendo este último la potencia filosófica hegemónica en el país.

También el nuevo *realismo*, especialmente con las obras de Moore y de Russell, es muy activo, aunque no llega a la formación de una escuela de gran estilo. Whitehead no ha entrado todavía en su fase metafísica, Alexander publica su gran obra *Space, Time and Deity* en 1920, por lo tanto, al término del periodo que nos ocupa. Las universidades de Inglaterra, en mayor grado todavía que las alemanas, se hallan dominadas por el idealismo. Por el contrario, el *tomismo*, que representa en Francia la más destacada corriente realista de la época, publica sus obras capitales. En el año de 1908 aparece la obra fundamental de A. Gardeil, en 1909 *Le sens commun* y en 1915 *Dieu* de R. Garrigou-Lagrange. Por último, J. Maritain publica en 1913 la primera de sus obras importantes, enderezada contra Bergson. La escuela tomista se halla, por lo tanto, formada, pero, a pesar de su madurez interna, no alcanza todavía la nombradía de que goza en la actualidad: también en Francia dominan, como en todas partes, las viejas direcciones.

Sólo una de las nuevas escuelas logró imponerse y llamar la atención no sólo de los especialistas, sino del gran público, a saber, el *irracionalismo* vitalista. En Alemania, donde se acaba de descubrir a Dilthey y Klages comienza apenas a publicar su obra filosófica, no ha llegado todavía al público. Pero en los países de lengua inglesa William James, secundado por una brillante campaña de F. C. S. Schiller, logra un éxito sin precedentes. Su última obra capital *Humanism* es del año 1903, y en el curso del cuarto de siglo que nos ocupa un libro sigue a otro. En Francia brilla la estrella

de Bergson. Su *Evolución creadora*, obra fundamental del autor, aparece en 1907 y se convierte en uno de los centros de la discusión filosófica. Como jefe de la escuela, se halla rodeado de inteligencias preclaras entregadas en mayor o menor grado a su genio. Podemos nombrar a los modernistas Le Roy, Blondel, Pradines y Baruzi. El eco de Bergson es muy fuerte. Pero ni siquiera el bergsonismo es capaz de eliminar por completo las viejas doctrinas que siguen ejerciendo su influencia.

4. LAS CORRIENTES PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA ACTUAL

A) Las escuelas. El periodo de la filosofía actual de que vamos a ocuparnos, que abarca desde la primera Guerra Mundial hasta el año 1946, ha sido testigo del florecimiento de dos nuevas escuelas. Una de ellas el *neopositivismo*, representa una prolongación original de la actitud positivista; la otra, que lleva el nombre de *filosofía de la existencia*, aparece como algo totalmente nuevo, a pesar de que se ordena en la prolongación temporal de la filosofía de la vida y contiene elementos fenomenológicos y metafísicos. Las otras escuelas ya existentes, disponen de sus pensadores destacados que siguen desarrollando en forma grandiosa su temática fundamental. Esto se aplica, en especial, a la corriente *metafísica*, que se enorgullece con los nombres de un Alexander, un Whitehead y un Hartmann, y con los de toda una serie creciente de tomistas, pero también a la *fenomenología*, con la figura máxima de Max Scheler, y a la *filosofía de la vida*, en la que entran toda la última fase de Bergson y el pensamiento entero de Klages, amén de otros muchos nombres.

Los sistemas más importantes de nuestra época se pueden clasificar en seis grupos. Tenemos, en primer lugar, las dos direcciones que prolongan la actitud del siglo XIX: el empirismo o filosofía de la materia, como prolongación del positivismo, y el idealismo en sus dos

formas, la hegeliana y la kantiana. En seguida tenemos dos escuelas a las que se debe el rompimiento con ese siglo: la filosofía de la vida y la filosofía de la esencia, es decir, la fenomenología. Finalmente, nos encontramos con dos grupos que representan los intentos más originales y significativos de nuestro tiempo: la filosofía de la existencia y la nueva metafísica del ser.

Claro que este agrupamiento no deja de ser algo arbitrario. No es posible pasar por alto las profundas discrepancias que separan a filósofos que caen bajo la misma rúbrica. Por ejemplo, tenemos que presentar bajo el título común de "filosofía de la materia" la doctrina de un Bertrand Russell, la de los neopositivistas y también la de los marxistas, cuando sabemos que ofrecen entre sí grandes diferencias. En la sección "filosofía de la vida" nos ocupamos de pensadores tan diferentes como Dewey y Klages. Finalmente, tenemos que subrayar que existen pensadores que se pasean con sus escuelas entre los grupos y se deslizan de uno a otro. Así ocurre con la escuela idealista de Baden, que ofrece puntos de contacto con el historicismo, que corresponde a la filosofía de la vida, y lo mismo sucede con la fenomenología de Scheler, que apunta ya hacia la filosofía de la existencia. Semejantes agrupamientos son siempre en la historia del pensamiento filosófico remedios necesarios, de los que no se puede prescindir en la exposición. Nuestra clasificación no pretende ocultar las profundas discrepancias dentro de cada grupo ni tampoco las transiciones de un grupo a otro. Teniendo en cuenta esto, la clasificación en seis grupos se justifica como una manifestación de las seis actitudes decisivas de nuestro tiempo: empirismo, idealismo, filosofía de la vida, fenomenología, filosofía de la existencia y metafísica.

La diferenciación *por el método* no debiera ser decisiva y, sin embargo, parece imponerse en forma extraña, como se puso de manifiesto en el X Congreso Internacional de Filosofía, del año 1948. Se observa

cómo dentro de la misma escuela filosófica se produce a menudo una escisión debida a la aplicación de métodos diferentes, a saber, el análisis lógico-matemático, por un lado, y el procedimiento fenomenológico por otro. Y aunque hay todavía bastantes filósofos que no admiten ninguno de estos dos métodos o que tratan de aplicar ambos, éste parece ser el punto de divergencia. Además de los fenomenólogos, casi todos los filósofos de la existencia y parte de los metafísicos suelen emplear el método fenomenológico, que en el transcurso del tiempo se ha ampliado y modificado. Pero otros metafísicos se han juntado a los representantes de la lógica matemática, en forma sobresaliente Whitehead. Es verdaderamente extraño que la lógica matemática haya sido capaz de suscitar un entendimiento entre representantes de direcciones diversas y aun contrapuestas, entre platónicos, aristotélicos, nominalistas y hasta kantianos y algunos pragmatistas, mientras que, por otra parte, la distancia entre los partidarios de este método y los del fenomenológico se hace a menudo tan grande que impide cualquier posibilidad de acercamiento.

B) Influencias. Ya nos hemos ocupado de los orígenes de la filosofía actual. Bastará con añadir algunas otras indicaciones.

Tenemos que observar, en primer lugar, que las circunstancias históricas que condujeron al rompimiento con el pensamiento del pasado siglo siguen actuando todavía en el momento presente. Así, la física prosiguió su desarrollo en el mismo sentido de un alejamiento creciente de su vieja base mecanicista. La ilusión del progreso operado por la técnica —que entre los norteamericanos y los rusos se halla todavía en pleno florecimiento— padeció en Europa reiteradas derrotas. No sólo los filósofos, sino también las masas parecen curadas de esa ilusión. El desengaño ha sido obra de las penalidades. Los sufrimientos terribles provocados por una serie de acontecimientos demasiado cono-

cidos hicieron que la mirada del hombre se orientara hacia los problemas urgentes que afectan a la persona humana, a cuestiones como las del destino, el dolor, la muerte, la convivencia humana. Parece que la renovación religiosa se halla en plena marcha. Finalmente, una especie de incertidumbre y desasosiego generales se apoderó de los hombres, quienes sintieron claramente la situación de crisis y se dirigieron, más que nunca, a la filosofía, con la esperanza de recibir de ella la respuesta a las angustiadas preguntas de su agitada vida. Todo esto explica el grado en que la filosofía de la existencia se ha ido imponiendo y cómo la metafísica ha podido cobrar la fuerza que hoy día tiene. También explica el alto nivel de la filosofía actual sobre la vida.

En esta filosofía actúan influencias considerables que proceden de pensadores de épocas lejanas. Bertrand Russell, que forma parte del grupo de los filósofos de la materia y, por consiguiente, se halla en la prolongación del siglo XIX, dice que la influencia de Tomás de Aquino (en el año 1946) es mayor que la de Kant o la de Hegel. Lo mismo cabe decir respecto a todos los filósofos del siglo XIX. Cuando la filosofía realizaba un progreso, lo llevaba a cabo en forma de espiral. En la actualidad, y por lo que se refiere a las cuestiones fundamentales, se halla más cerca del pensamiento de los griegos y de la escolástica que del de los filósofos de hace cien años. Así Platón renace con Whitehead, Aristóteles con Driesch, Hartmann y los tomistas, Plotino con algunos existencialistas, Tomás de Aquino con la escuela que lleva su nombre, la baja escolástica, con la fenomenología y el neopositivismo, Leibniz con Russell.

Pero si inquirimos la influencia más fuerte ejercida sobre la filosofía del presente tenemos que nombrar sin titubeos a dos pensadores que pertenecen a la época; se trata, como ya dijimos, de Bergson y de Husserl. No son los únicos, pero por todas partes la filosofía de la vida y la fenomenología desempeñan su papel

decisivo, aunque no se hallen representadas por escuelas especialmente fuertes.

En una palabra, lo que un observador atento podía ver que se estaba desarrollando desde 1900 se encuentra ahora en plena realización: la superación de la filosofía del siglo XIX en favor de una nueva concepción de la realidad, una concepción que se inicia en los comienzos del siglo y que, sin representar una marcha hacia atrás, se parece bastante más al pensamiento de épocas pasadas.

C) RESPECTIVA IMPORTANCIA DE LOS SISTEMAS. Por lo que respecta a la importancia relativa de escuelas y sistemas hay que tener en cuenta dos puntos de vista muy diferentes. Los sistemas que ejercen una fuerte influencia sobre las masas no suelen actuar en la misma medida sobre los filósofos. Parece como si se pudieran destacar dos leyes generales respecto a la actitud de las masas frente a la filosofía. En primer lugar, las masas se hallan en gran retraso en cuanto a la recepción, de suerte que una filosofía que conoció sus años prósperos entre los especialistas cincuenta o hasta cien años antes, es ahora cuando presenta las perspectivas mayores de convertirse en popular, con independencia de la estimación que goce entre los filósofos. Por otra parte, las masas se hallan sometidas en mucho mayor grado que los filósofos a la doble fuerza atractiva de que dispone un sistema gracias a su sencillez y a su montada propaganda. Una filosofía presenta tantas mayores probabilidades de expansión cuanto más primitiva sea y cuanto en mayor grado resulte acogida por movimientos que manejen en grande la propaganda, mientras que los filósofos mismos se hallan mucho menos expuestos a la acción de tales factores.

En nuestro compendio nos interesa únicamente la filosofía en el sentido académico de la palabra y no la *opinión de las masas*. Sin embargo, no deja de ser importante la cuestión de cuáles son las filosofías más populares en la actualidad. Dos parecen las acreedoras

a este título. En primer lugar, la *filosofía de la materia*. Es la más sencilla y, por consiguiente, la más comprensible por los no filósofos. Además, en su forma marxista, se halla fomentada por todo el poder del partido comunista mundial así como por el prestigio de toda una serie de intelectuales que, en su calidad de diletantes de la filosofía, se hallan sometidos en grado no menor que las masas al sortilegio de las doctrinas sencillas. Disfruta también de una gran popularidad la *filosofía de la existencia,* especialmente en los países latinos. A primera vista parece extraño, porque la filosofía de la existencia representa un movimiento muy moderno y es, además, una filosofía muy especializada y sutil. Pero la cosa se explica fácilmente si tenemos en cuenta la forma simplificada y accesible en que se dirigió a las masas, sirviéndose de la literatura, del teatro y del ensayo popular, géneros de propaganda que sólo los existencialistas, entre los filósofos, han sabido manejar. Además, lo que los profanos suelen captar por lo general en la filosofía de la existencia es su aspecto irracionalista y radicalmente subjetivo. Ahora bien, el subjetivismo representa una vieja doctrina del fenecido siglo, mientras que el irracionalismo fue ya extendido por ciertas corrientes filosóficas del siglo XIX, mencionadas oportunamente por nosotros, en especial por la filosofía de la vida, que estuvo en boga en el primer cuarto del siglo. Se podría comparar el éxito actual de la filosofía de la existencia con el éxito que conoció la doctrina estoica en los primeros siglos de nuestra era: también la filosofía estoica era una filosofía de especialistas, pero supo conquistar mucho campo apelando a ciertas ideas morales sencillas para cuya acogida la historia había venido preparando el terreno desde largo.

En comparación con estas dos direcciones, las otras escuelas cuentan con pocos partidarios entre las masas. Acaso la metafísica es la que se halla en mejor situación, especialmente en su versión tomista, que se apoya en una poderosa tradición y encuentra su pro-

pugnadora en la Iglesia católica. La filosofía de la vida y la fenomenología son menos conocidas, especialmente la última. El idealismo parece haber sufrido un rudo golpe.

No vemos el mismo cuadro cuando consideramos las influencias de las escuelas *entre los pensadores* mismos. También en este caso habría que colocar al idealismo en último lugar y conceder un buen puesto a la filosofía de la vida y a la fenomenología, pero sólo en forma indirecta, teniendo en cuenta sus repercusiones en toda una serie de escuelas. Por el contrario, entre las dos escuelas que proceden exclusivamente de nuestro presente habría que conceder el primer lugar a la *metafísica* y no a la *filosofía de la existencia.* La filosofía de la materia se encuentra en una posición singular: en alguna de sus formas, por ejemplo, en la vieja forma de Spencer o en la del materialismo dialéctico, casi podríamos decir que ha desaparecido de nuestras universidades. Pero los trabajos de Russell y de los neopositivistas, junto con una reacción producida entre ciertos grupos de investigadores por la crisis de la ciencia, han contribuido a su retorno momentáneo. Entre los años 1930-1939 pareció que el neopositivismo estaba a punto de convertirse en una de las escuelas hegemónicas. Por el momento, sólo en Inglaterra ha mantenido sus posiciones, mientras que en el continente ha sido desplazada por las otras direcciones. Y hasta en la misma Inglaterra (como también en Estados Unidos) no desempeña, ni con mucho, un papel principal en el pensamiento contemporáneo.

Resumiendo, podemos señalar del siguiente modo la importancia relativa de los sistemas: en primer lugar tenemos la metafísica y la filosofía de la existencia; les siguen —en forma indirecta y a través de las direcciones señaladas— la filosofía de la vida y la fenomenología; a mayor distancia, la filosofía de la materia. En último lugar el idealismo.[1]

[1] La comisión de la Asociación Internacional de Sociedades Filosóficas (fundada en 1948, cf. apéndice) se compone de treinta

D) Caracterización general. Naturalmente, no es posible ofrecer una caracterización general que corresponda por igual a todas las corrientes del pensamiento contemporáneo. En primer lugar, porque algunas de ellas no hacen sino prolongar la actitud del siglo XIX, o la que llamamos en general "moderna" (1600-1900), mientras que las restantes se esfuerzan por presentar algo que, a ese respecto, sea radicalmente nuevo. Y, sin embargo, encontramos rasgos comunes que si bien no se aplican a todos los filósofos sí pueden caracterizar a la mayoría. Así, por ejemplo, parece tener razón Whitehead cuando afirma que ya se ha superado esa bifurcación tan típica de la época moderna entre la máquina del mundo y el sujeto pensante: como vimos, tanto el subjetivismo como el mecanicismo han sufrido una seria derrota. En conjunto se señala una tendencia hacia una concepción orgánica y diferenciada de la realidad, aliada a un reconocimiento expreso de su estructura escalonada y de las diversas capas del ser. También se destacan otra serie de rasgos que, a pesar de que no podemos calificarlos de universales, marcan claramente el perfil del pensamiento contemporáneo. Vamos a enumerar los siguientes:

a) *Actitud antipositivista.* Si prescindimos de los filósofos de la materia y de algunos idealistas, podemos afirmar la presencia constante de este rasgo fundamental. Los filósofos de la vida, los fenomenólogos y los filósofos de la existencia superan, en este respecto, a los metafísicos, pues aquéllos niegan en general cualquier valor a las ciencias de la naturaleza como fuentes del conocimiento filosófico mientras que éstos se contentan con reservarles un lugar subordinado.

b) *Realismo.* Los metafísicos, la mayoría de los

miembros, de los cuales veinticuatro son europeos, nombrados por elección. De éstos, cinco son tomistas, cuatro metafísicos de otras direcciones, dos dialécticos, uno positivista, uno idealista, uno materialista dialéctico (checoslovaco) y uno filósofo de la existencia. Seis de estos filósofos son partidarios de la lógica matemática. Claro que la composición de esta comisión no corresponde exactamente a la fuerza relativa de las escuelas, pero es bastante significativa.

filósofos de la vida y de los filósofos de la materia, así como una parte de los filósofos de la existencia, son realistas, mientras que sólo los idealistas son los que se aferran a la posición contraria. La forma en que se presenta en todos ellos es la del realismo inmediato: se atribuye al hombre la aptitud para captar directamente el ser. En general, parece que la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno ha sido arrojada por la borda.

c) *Pluralismo*. La mayoría de los filósofos de nuestros días son pluralistas y se enfrentan al monismo idealista y materialista del siglo XIX. También en este caso encontramos excepciones: entre los metafísicos es monista Alexander y entre los idealistas lo es Croce. Pero, de todos modos, constituyen una minoría cuya influencia disminuye visiblemente.

d) *Actualismo*. Casi todos los filósofos del presente son actualistas. Su interés se dirige al devenir, un devenir que se considera, cada vez más, como historia, y por eso la biología, que a comienzos del siglo tuvo una significación decisiva para las direcciones irracionalistas, ha sido suplantada por la historia. El actualismo de la filosofía de nuestros días niega la existencia de las sustancias; únicamente los tomistas y algunos neorrealistas ingleses representan una excepción. Cierto número de filósofos lleva su actualismo todavía más lejos y rechaza hasta el supuesto de formas ideales inmutables. Así ocurre con los filósofos de la materia y de la vida, con muchos idealistas y con todos los filósofos de la existencia. Esta tendencia es combatida violentamente por otras escuelas, especialmente la de los neokantianos, fenomenólogos y metafísicos.

e) *Personalismo*. En la mayoría de los casos atrae la atención la persona humana. Prescindiendo de los filósofos de la materia, todos los pensadores contemporáneos son, en grado mayor o menor, espiritualistas declarados y subrayan la dignidad especial de la persona humana. Este personalismo se halla representado en forma especialmente dramática por los filósofos de

la existencia, pero también muchos fenomenólogos y metafísicos lo propugnan en forma muy enérgica. Precisamente aquí es donde debemos ver el rasgo de la filosofía actual que más radicalmente la contrapone a la del pasado: constituye una filosofía mucho más cercana al ser humano real que sus antecesores.

E) RASGOS EXTERNOS. Además de estos caracteres propios de la teoría misma, la filosofía actual se distingue también por toda una serie de signos externos. Es acentuadamente especialista, extraordinariamente fecunda y existe entre sus diversas escuelas un comercio mucho más intenso que antes.

a) *Especialismo.* Entre los filósofos profesionales no se encuentra ninguno cuyos trabajos se pudieran comparar con la sencillez que ofrecen los de un Platón o un Descartes. Todas las escuelas (con excepción del materialismo dialéctico y, en cierto respecto, del pragmatismo) disponen de un aparato conceptual especial, dotado de ricas significaciones abstractas, y operan con un virtuosismo mental alambicado y sutil. Esto se echa de ver, sobre todo, en los filósofos de la existencia y en los neopositivistas, y resulta típico de estas dos direcciones recientes. Casi lo mismo cabe decir de idealistas, fenomenólogos y metafísicos. En esta conexión, dos metodologías han desempeñado un gran papel: la lógica matemática y, sobre todo, el método fenomenológico. El aspecto exterior de algunos tratados filosóficos de nuestro tiempo recuerda mucho los trabajos, tan artísticamente elaborados, de un Aristóteles, lo mismo que el virtuosismo de la escolástica del siglo XV.

b) *Fecundidad.* La fecundidad de los filosofós es extraordinaria. Vamos a presentar unas cuantas cifras: únicamente en Italia, había en el año 1946 no menos que 30 revistas de filosofía y una sola escuela internacional, el tomismo en el sentido estricto del termiño, disponía de más de 20. La bibliografía del Instituto Internacional de Filosofía (incompleta) de un solo se-

mestre (I, 1939) ofrece más de 3 000 títulos. A este aspecto cuantitativo hay que añadir la diversidad en el planteamiento de los problemas y la aparición de gran número de trabajos realmente importantes. Cierto que resulta difícil decir algo acerca de su valor permanente, pero, si las apariencias no son muy engañosas, es seguro que toda una serie de filósofos de nuestra época dejará un rastro duradero en la historia del pensamiento filosófico. No creo exagerar al decir que esta época es una de las más fecundas de la historia.

c) *Dependencia recíproca.* Una característica de la filosofía del presente es la intensidad de los contactos entre filósofos de direcciones diversas y hasta contrarias, así como el establecimiento de relaciones entre los países. Con los comienzos del siglo XX se inicia una serie de congresos internacionales de filosofía (I, París, 1900; II, Ginebra, 1904; III, Heidelberg, 1908; IV, Bolonia, 1911; V, Nápoles, 1924; VI, Nueva York, 1927; VII, Oxford, 1930; VIII, Praga, 1934; IX, París, 1937; X, Amsterdam, 1948) que dieron ocasión a que se fueran conociendo los filósofos más importantes. A estos congresos hay que añadir las reuniones internacionales dedicadas a fines especiales y que se ocupan de alguna disciplina o abarcan a una sola escuela. También hay que mencionar la fundación de revistas de escuelas internacionales (idealistas, tomistas, neopositivistas, etcétera) o revistas en varios idiomas. Se rompen los límites que significan las fronteras nacionales y también en gran parte los de las escuelas. El resultado viene a ser una interpretación de las direcciones filosóficas como pocas veces se ha conocido.

Este cariz se muestra ya en el proceso que condujo a la formación de las escuelas contemporáneas. Así, el neorrealismo inglés procede, a la vez, de la teoría del objeto (una corriente afín a la fenomenología), de ciertas ideas empiristas y del estudio de la metafísica (el estudio de Leibniz por Russell). El neopositivismo se halla en estrecha relación con la crítica de la ciencia, con el empirismo clásico y con el neorrealismo

inglés; pero también le alcanzan influencias de Husserl, el fundador de la fenomenología. Esta última corriente repercute fuertemente en la filosofía de la existencia y en una parte de la metafísica. El idealismo no es independiente de su enemigo tradicional, el positivismo. Pero el proceso más original es el de la filosofía de la existencia, que reúne en sí influencias positivistas, idealistas y fenomenológicas, aunque en lo capital se apoya en la filosofía de la vida y también ha acogido no poco de los metafísicos.

II

FILOSOFÍA DE LA MATERIA

Los astros, me susurra, marchan a ciegas

TENNYSON

Con esta rúbrica abarcamos varios sistemas de dirección diferente: la filosofía de B. Russell, el neopositivismo y el materialismo dialéctico. Y aunque estos sistemas no sean muy importantes como filosofías en sentido riguroso, ejercen, sin embargo, una influencia tal sobre amplios círculos que sobrepasa a la de cualquier otra corriente filosófica del presente. Es fácil ver la razón de su extraordinaria influencia: en ellos perviven pensamientos que hace unos cien años gozaron de una significación filosófica genuina y los "círculos amplios" suelen hallarse aproximadamente con un siglo de retraso respecto al desarrollo de la filosofía científica.

Todos los pensadores que pertenecen a este grupo son, en mayor o menor grado, naturalistas, cientificistas o racionalistas extremados, que propenden al materialismo. *1)* Son *naturalistas*, pues que no ven en el hombre más que una parte integrante de la naturaleza y niegan que se diferencie esencialmente de los demás seres naturales. *2)* También son *empiristas* en razón de su fe absoluta en la ciencia de la naturaleza como autoridad suprema. Por lo tanto, la realidad no puede ser captada si no es con los métodos de la ciencia natural, y todo lo que no es accesible a estos métodos se considerará como un seudoproblema y, a la postre, sin importancia. Se niega que la experiencia ética, estética y religiosa constituya otra fuente de conocimientos. Tanto Russell como los materialistas dialécticos se caracterizan por una actitud expresamente antirreligiosa. Para ellos la filosofía consiste en el análisis de los conceptos de la ciencia natural o en la síntesis de los resultados científico-naturales, y sólo en esa medida tiene importancia. *3)* Aunque la mayoría de los partidarios

de estas escuelas no acaban de decidirse por un *materialismo* radical, todos ellos, sin embargo, revelan un marcado sesgo materialista. También para los neopositivistas sólo los fenómenos materiales entran en cuenta; cualquier explicación de hechos psíquicos carece para ellos de sentido. 4) Finalmente, todos estos pensadores son extremadamente *racionalistas*, en el sentido de que creen en el valor exclusivo de los métodos racionales y analíticos.

Para comprender en su conexión histórica las teorías filosóficas de Russell y los neopositivistas comenzaremos con una breve exposición del neorrealismo inglés. En realidad, habría que tratarlo más tarde, en relación, por ejemplo, con la fenomenología, ya que representa uno de los movimientos iniciales de nuestra época que condujeron a la elaboración de la metafísica actual.

Téngase, por lo tanto, en cuenta que, si el movimiento neorrealista guarda conexión, en varios aspectos, con el naturalismo cientificista, alberga también una significación mucho más general, y que en algunos pensadores (Whitehead) ha conducido a una concepción del mundo que bien puede llamarse platónica.

5. BERTRAND RUSSELL

A) El neorrealismo inglés. Ya en la segunda mitad del siglo XIX asomó en Inglaterra una corriente realista, aunque débil. No abocó a la formación de una escuela ni le fue posible imponerse frente al idealismo, entonces dominante, de un Bradley y un Bosanquet. Sin embargo, cuenta con algunos representantes de importancia: Robert Adamson (1852-1902) que, no obstante ser un kantiano, hacia el final de su vida se deslizó por el realismo crítico; George Dawes Hicks (1862-1941), que con su teoría de la intencionalidad se acerca a Meinong y Husserl y adopta una posición intermedia entre el idealismo y el neorrealismo; el realista crítico Thomas Case (1844-1925), que cree poder

pasar de las representaciones a las cosas; y algunos otros más.

El movimiento neorrealista fue iniciado por George Edward Moore (1873-1958), quien publicó en 1903 su famoso ensayo *Refutation of Idealism*. La influencia de Moore sobre la filosofía inglesa de hoy es tan grande que sólo se puede comparar con la de Bergson o la de James.

Esta influencia se pone claramente de manifiesto en la primera generación con Convy Lloyd Morgan (1852-1936), Alfred North Whitehead (1861-1947), Sir T. Percy Nunn (1870-1944), Lord Bertrand Russell (1872-1970), Samuel Alexander (1859-1938), Charlie Dunbar Broad (1887-1971), John Laird (1887-1946), y en la segunda generación con Cyril E. M. Joad (1891-1953), H. H. Price (n. 1899) y A. C. Ewing (n. 1900). Pero en Morgan, Alexander, Whitehead y Laird encontramos, sin embargo, una metafísica, de modo que nos ocuparemos de ellos en otro momento. De los restantes, Bertrand Russell es el más importante, tanto por lo que concierne a la fecundidad como a la influencia. A continuación esbozamos brevemente los rasgos fundamentales del neorrealismo para pasar en seguida a exponer la doctrina de Russell.

B) Caracteres generales del neorrealismo. Como su nombre lo dice, los neorrealistas ingleses se hallan en oposición con los idealistas, aceptan el *realismo* y, por lo general, un realismo inmediato. Sostienen que podemos captar de modo directo la realidad transubjetiva y no sólo las representaciones psíquicas. Pero manifiestan también otros rasgos comunes. En primer lugar, todos ellos son *empiristas* convencidos. No dudan, por un momento, de que todo nuestro conocimiento procede de la experiencia y, para la mayoría de ellos, la experiencia es exclusivamente sensible. Esta actitud fundamental se halla ampliamente condicionada por la tradición inglesa, que se apoya en Locke, Berkeley y Hume, y acaso más que por nadie por Reid.

Los neorrealistas se interesan también, en general, por las ciencias de la naturaleza, y el método de estas ciencias vale, para casi todos ellos, como el verdadero método filosófico. Se interesan especialmente por la física y la matemática. Predominan en ellos los intereses teóricos. Es cierto que Moore publicó una obra importante acerca de la moral y también Whitehead y Russell se han ocupado marginalmente de cuestiones éticas y religiosas, pero lo que interesa en el fondo a los neorrealistas son cuestiones puramente teóricas, de lógica, de teoría del conocimiento, de física o de biología.

Lo que quizá mejor distingue a los neorrealistas es su afición a la investigación de problemas concretos, singulares. Su actitud es de antemano *antisistemática* y atacan con violencia, y a menudo injustamente, todos los empeños filosóficos que les precedieron. Y aunque algunos de entre ellos se remontaron en años posteriores hasta la especulación sistemática, la mayoría se mantuvo fiel al *método microscópico*, con su afición a analizar y desarticular todos los problemas. En este aspecto resulta muy típico Broad, pero también los demás proceden de este modo y, no se puede negar, con asombrosa penetración en muchos casos. La escuela neorealista es *la* escuela analítica.

C) Bertrand Russell. Personalidad y desarrollo. Bertrand A. W. Russell, nacido de una aristocrática familia inglesa en 1872, es, sin duda, uno de los filósofos más leídos y discutidos del periodo entre las dos guerras. Ha desarrollado una actividad de escritor extraordinariamente fecunda. Después de la primera publicación, aparecida en 1896, se puede decir que casi cada año, hasta el de 1946, ha ido publicando una obra, a veces hasta dos, mientras escribía abundantemente para las revistas más diversas. Esta fecundidad inusitada corresponde a los múltiples intereses intelectuales de Russell. No hay dominio de la filosofía donde no haya entrado y, a menudo, se ha ocupado de cuestiones no propiamente filosóficas, por ejemplo, el pacifismo, cuya

defensa durante la primera Guerra Mundial le valió el encarcelamiento. Sus obras han circulado extraordinariamente. Este detalle lo pone de relieve: mientras que hasta la segunda Guerra Mundial no hubo ninguna traducción alemana de Whitehead, Alexander ni Broad, encontramos que, hasta el año 1935, se habían traducido al alemán nada menos que 17 volúmenes de Russell. Muy claro, muy científico, Russell era y sigue siendo el filósofo de los "círculos amplios" que se mantienen rezagados en los ideales positivistas del siglo XIX. Con su radicalismo político y antirreligioso, que se sirve de un lenguaje extremadamente lúcido, se presenta como una especie de Voltaire moderno, si bien de un formato mucho más modesto.

Sin embargo, Russell se distingue de otros escritores populares de parecida dirección, de un Haeckel o del mismo Voltaire, porque no actúa únicamente sobre las grandes masas, sino que también ha ejercido una influencia considerable sobre la filosofía europea gracias a una aportación filosófica original que precede a su obra de vulgarización.

La teoría de Russell comprende dos partes muy diferentes; de la primera forman parte su lógica y su filosofía de la matemática, comprendiendo la segunda el resto de sus teorías. Desde el punto de vista del especialismo científico, la primera reviste mucha mayor importancia; además, Russell ha mantenido en esta parte, de modo bastante consecuente, el punto de vista adoptado en 1903. Los límites impuestos a nuestra exposición no nos permiten otra cosa que trazar en forma abreviada las ideas filosóficas generales de Russell, mientras que algunas de sus tesis lógicas y matemáticas serán examinadas en el apéndice.

Podemos distinguir dos *fases* en su desarrollo. En un principio se encontró Russell bajo el sortilegio de las matemáticas, que se le presentaban como el ideal de la filosofía. Habla de ellas con el entusiasmo de un platónico Por entonces fue un platónico convencido. Era evidente para él la existencia de universales fuera de

la realidad empírica, universales que percibimos directamente y que poseen su propia existencia con independencia de las cosas y del espíritu. Consideraba a la filosofía como una ciencia deductiva, en parte independiente de la experiencia sensible. De esta época proceden sus *Principia mathematica*, una de las obras capitales del pensamiento europeo en el siglo xx.

Pero poco a poco Russell fue desviándose de esta dirección. Mientras su colaborador en la gigantesca obra (*Principia*), Whitehead, se engolfa cada vez mas en la metafísica, Russell, por su parte, se desliza hacia el positivismo. La cuestión de los universales le parece insondable, cualquier metafísica sin sentido y la filosofía no ya deductiva, sino empíricamente vinculada, en el sentido de la tradición inglesa. Ni siquiera en las matemáticas ve ya una belleza platonica, pues no son más que un simple instrumento práctico de la ciencia. En este momento Russell viene a ser un cientificista clásico: sostiene que sólo los métodos científico-naturales pueden proporcionar conocimientos, cree en el perfeccionamiento de los hombres mediante la tecnica y habla con entusiasmo del progreso. Su realismo se acerca mucho a la doctrina de Hume. Sobre toda la marcha de su pensamiento parece gravitar un escepticismo desasosegado.

Observemos todavía que Russell no ha sido capaz, a pesar de su gran inteligencia, de establecer un sistema a través de sus numerosas publicaciones sobre los más diversos temas, ni siquiera ha podido evitar las contradicciones. Su actitud espiritual sigue siendo cambiante y en desarrollo constante.

En los últimos trabajos renunció de nuevo a este punto de vista en favor de la afirmación de que es imposible un empirismo puro y en favor también de la aceptación de los universales.

D) Concepto de la filosofía. La concepción de la filosofía que Russell defiende en la actualidad caracteriza muy bien a toda la escuela neorrealista. Además,

Russell depende en este aspecto de Moore. Según él, la filosofía debe ser esencialmente científica y el planteamiento de sus problemas debe arrancar de las ciencias de la naturaleza y no, por ejemplo, de la religión o de la moral. Su ideal debe ser un ideal científico; en el fondo, su campo temático se compone de cuestiones que todavía no pueden ser abordadas científicamente, no siendo así sino la que prepara el camino a la ciencia. Hay que excluir de ella, en absoluto, cualquier "romanticismo" y cualquier "misticismo". Tampoco hay que buscar en ella ningún "remedio heroico contra los sufrimientos intelectuales", sino que hay que ahondar impasible, pacientemente, en la investigación de cada problema.

Desde un principio Russell no creía que la filosofía fuera capaz de ofrecer muchas respuestas seguras. Como se halla destinada a pasear por el campo precientífico, le incumbe más bien plantear problemas que resolverlos. Su tarea principal es de índole *crítica*. Al filósofo le incumbe esclarecer los conceptos, exposiciones y demostraciones de la ciencia y por eso se somete escrupulosamente a la tarea del análisis lógico penetrante. Una actuación semejante habrá de ser más estimulante y más estimable que las consabidas soluciones eternamente dudosas. Más tarde, Russell será un agnóstico declarado, con la convicción de que sólo la ciencia natural puede informarnos, en verdad, de la realidad aunque no puede ir más allá de la probabilidad. En este aspecto, Russell no hace más que prolongar la tradición empirista y positivista, especialmente la de Hume y Mill.

E) PLURALISMO Y REALISMO. Uno de los goznes sobre el que gira la filosofía de Russell, como, por lo demás, la de Moore y la mayoría de los neorrealistas ingleses, es la crítica de la teoría de Bradley sobre las relaciones internas. Según Russell *no existen relaciones internas*, pues todas las relaciones son externas, añadidas a la naturaleza de las cosas existentes; por lo tanto, esta na-

turaleza en modo alguno depende de tales relaciones. Con esto rechaza Russell el fundamento de la teoría de Bradley. Del mismo modo rechaza las dos consecuencias principales de Bradley, ya que se pronuncia en favor del *pluralismo* y de la distinción entre sujeto y objeto. El pluralismo, en cuya virtud el mundo se compone de muchos —quizá infinitos— átomos, independientes entre sí y vinculados tan sólo por relaciones externas, es lo que caracteriza en primer lugar a toda esta dirección filosófica. Más tarde, Russell convirtió el pluralismo en un *atomismo lógico,* o sea la teoría según la cual el mundo se compone de datos sensibles que se hallan enlazados entre sí de un modo puramente lógico. También se rechaza, con decisión, el idealismo hegeliano a favor del realismo inmediato. Russell había llegado a este pluralismo gracias a su estudio de Leibniz y a sus trabajos matemáticos.

La aplicación del pluralismo a la teoría del conocimiento condujo a resultados filosóficos importantes. Moore y Russell, después que han rechazado el idealismo objetivo en virtud de su teoría de las relaciones externas, atacan violentamente el idealismo subjetivo de Berkeley y sus sucesores. Según este idealismo, no podemos conocer más que contenidos de conciencia, es decir, ideas; el mundo transubjetivo se sustrae a nuestro conocimiento. Los neorrealistas rechazan esta teoría por su grosero paralogismo: Berkeley confunde, sin duda, dos sentidos de la palabra idea, que lo mismo puede mentar el acto psíquico de conocimiento como lo conocido. Lo conocido no es menester que se halle en la conciencia, se halla fuera de ella y es distinto del sujeto. De este modo se funda el *realismo inmediato.*

Sin embargo, para Russell la materia, aunque real, no es accesible directamente al conocimiento; no conocemos —como lo dice también Moore— más que datos sensibles. Así, el color de la mesa, su dureza, el sonido que se produce cuando golpeamos sobre ella, son, ciertamente, realidades, pero en modo alguno propiedades de la mesa. Esto se pone de manifiesto por

el hecho de que personas diferentes experimentan datos sensibles diferentes. El espacio en que se hallan estos datos sensibles es diferente según el sentido que los capta y *a fortiori* según la persona percipiente. La suposición de que en la base de los datos sensibles haya una cosa es puramente inductiva; no es posible obtener ninguna demostración directa. En un principio, Russell concedía que había que reconocer la existencia de esta cosa como la explicación más sencilla de los datos sensibles, pero, más tarde, cambió de opinión y llegó a su teoría "atómica", según la cual el mundo se compone de datos sensibles enlazados lógicamente. Hay que subrayar que esta teoría no se identifica con el fenomenismo clásico, ya que considera a los datos sensibles como realidades no psíquicas e independientes de cualquier sujeto (hasta del sujeto trascendental o absoluto). Son, según Russell, componentes del mundo real, aunque ninguna clase de sustancias. Esto se halla de acuerdo con la teoría de Hume.

En su primera época también reconoció Russell que, junto a la percepción de los datos sensibles, había un conocimiento directo de los *universales*. Por ejemplo: no solo conocemos Londres y Edimburgo, sino también las relaciones (¡externas!) entre esas ciudades. Esta relación no es ni subjetivamente psíquica (puesto que subsiste con independencia del conocimiento) ni tampoco un hecho físico (ya que la realidad física se compone exclusivamente de datos sensibles), sino que es, mas bien, una especie de idea platónica que existe a su manera.

Russell desarrolló más esta teoría defendiendo el punto de vista platónico clásico. Pero más tarde reconocio que toda la cuestión era demasiado difícil para poder ser esclarecida definitivamente y se pasó al campo del positivismo.

Ya hemos dicho que, en sus últimos trabajos, Russell ha vuelto a renunciar a este punto de vista. Afirma ya que el empirismo puro es insostenible y se declara en favor de la aceptación de los universales.

F) Psicología. Desde un principio puso en duda Russell que existiera un conocimiento inmediato del yo y propendió a una concepción parecida a la de Hume, para quien el alma humana no es más que un haz de ideas. En su *Analysis of Mind* Russell se declara expresamente en favor de esta concepción y la desarrolla en forma original. Se mantiene "neutral" entre el materialismo y el idealismo y desemboca en la teoría de que no existe *ni materia ni espíritu*, sino únicamente *datos sensibles* que se agrupan diversamente y se hallan dominados por leyes diversas. Los datos sensibles de objetos diferentes (por ejemplo, de los astros) considerados desde un solo punto de vista, constituyen el espíritu; los datos sensibles de observadores diversos (por ejemplo, los aspectos diferentes de un mismo astro) constituyen la llamada materia. Por otra parte, las leyes de lo psíquico y de lo físico son diferentes. Lo psíquico se halla condicionado por el determinismo "mnémico", que probablemente se deriva del determinismo del tejido nervioso. Además, caracteriza a lo psíquico el subjetivismo, que se explica materialmente como concentración de los datos sensibles en un lugar (en el cerebro). Por lo tanto, según Russell los fenómenos psíquicos no pueden estar determinados como tales por el hecho de ser conscientes (porque no son esto de un modo absoluto) ni tampoco se pueden caracterizar mediante conceptos como el hábito, la memoria o los pensamientos, porque todos ellos no son sino desarrollos del determinismo mnémico.

Reconoce Russell que propende fuertemente al *materialismo* al cual, sin embargo, no puede adherirse plenamente, a base de su propia teoría, dado el estado actual de la ciencia. De todos modos, sostiene Russell que los fenómenos psíquicos dependen estrechamente de los fisiológicos y, como es natural, niega también el alma sustancial. Sin embargo, lo psíquico le es más real que la materia, la cual, no dándose jamás directa-

mente, resulta formada, a la vez, mediante una deducción y una construcción.

G) Moral y religión. El hombre no es más que una parte insignificante de la naturaleza, sus pensamientos están determinados por los procesos de su cerebro, por lo tanto, por las leyes de la naturaleza. Las ciencias de la naturaleza, únicas fuentes de nuestro saber, no suministran base alguna para la creencia en Dios o en la inmortalidad. Además, la doctrina de la inmortalidad es hasta contradictoria, pues de ser el alma inmortal debía llenar todo el espacio. La religión arraiga en el temor y representa, por lo tanto, un mal. Es, además, "una enemiga de la bondad y la decencia en el mundo moderno" y es propia de los hombres que no han llegado todavía a la madurez.

Si en el orden del ser el hombre no es más que una porción insignificante de la naturaleza, por el contrario, su posición en el orden de los valores, cuyo alcance va mucho más allá de la naturaleza existente, es bien diferente. Somos libres para labrarnos un ideal de vida. Russell presenta como tal ideal de vida el de una "buena vida", vida movida por amor afectivo y conducida con ayuda del saber. Basta con este principio, y cualquier moral teórica resulta sobrando. Para ver esto no tenemos sino que colocarnos en el lugar de una madre que tiene un hijo enfermo: no le hace falta ningún moralista, sino un buen médico. De todos modos, las reglas éticas prácticas son necesarias para la vida, pero, por desgracia, estas reglas descansan todavía en creencias supersticiosas, como lo muestra muy bien toda la moral sexual, incluyendo la monogamia, y la manera de tratar a los delincuentes. También es falso el ideal de salvación del individuo que, como ideal aristocrático, se opone al ideal de salvación de la sociedad, que corresponde a la democracia. Como meta tenemos que perseguir siempre la dicha, que se alcanza combatiendo el temor, vigorizando el ánimo mediante la educación y con el perfeccionamiento general de los

hombres. Se puede realizar un progreso poderoso, pero a condición de no quedar prendidos en un respeto supersticioso por la naturaleza, porque toda naturaleza, aun la misma del hombre, debe convertirse en objeto de estudio científico, para que así se obtenga mayor felicidad.

6. EL NEOPOSITIVISMO

A) Orígenes y representantes destacados. La escuela neopositivista que, por lo demás, representa la única creación original del movimiento empirista en la actualidad, encuentra sus raíces en el positivismo clásico de Comte y de Mill y, todavía más lejos, en el empirismo inglés del siglo xviii. Pero, por vía directa, procede del empiriocriticismo alemán. De Joseph Petzoldt (1862-1929), discípulo de Avenarius, recogió la dirección de la revista *Annalen der Philosophie*, de la que surgió luego la revista *Erkenntnis* (*Conocimiento*), el órgano más importante de la escuela neopositivista entre 1930 y 1938. Junto al empiriocriticismo han influido también intensamente en la escuela neopositivista la crítica de la ciencia de los franceses, las teorías de Russell y, por su lado, el desarrollo de la lógica matemática y de la física más reciente (Einstein).

La escuela surgió de un seminario de Moritz Schlick y se presento en público, el año 1929, bajo el nombre de "Círculo de Viena", casi de una manera brusca, con la publicación de su folleto programa *Wissenschaftliche Weltauffassung–Der Wiener Kreis* (*Concepción científica del mundo*). Al año siguiente, 1930, comenzó a aparecer la revista *Erkenntnis*, que fue reemplazada en 1939 por el *Journal of Unified Science*. Fueron teniendo lugar, con asiduidad, congresos especiales: 1929 en Praga, 1930 en Königsberg, 1934 otra vez en Praga, 1935 en París, 1936 en Copenhague, 1937 de nuevo en París, 1938 en Cambridge. Ya en esto se muestra el dinamismo de la nueva escuela y su efectivo carácter internacional. Perseguida por el nacional-socialismo, los

neopositivistas más significados emigraron a Inglaterra y a Estados Unidos. En este último país fundaron la ambiciosa empresa *Encyclopedia of Unified Science*, y en la actualidad ejercen una gran influencia tanto en los Estados Unidos como en Inglaterra. En Inglaterra aparece desde 1933, bajo el título de *Analysis*, el órgano de un círculo muy próximo al de los neopositivistas. En el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Praga el año 1934, la escuela neopositivista figuraba entre las más fuertes. Desde entonces conoció en el continente cierto retroceso, pero siguió siendo de considerable importancia y en la actualidad hay que contarla entre las escuelas de más peso de la filosofía de nuestros días.

Sus portavoces son casi todos alemanes. Tenemos que mencionar, en primer lugar, a Rudolf Carnap (1891-1970), que profesó filosofía sucesivamente en Viena, Praga y Chicago. Aparece como el lógico y, en cierto sentido, el jefe de la escuela. Junto a él tenemos a Hans Reichenbach (1891-1953), profesor en Berlín, en Estambul y, por último, en Los Ángeles, que participó en la fundación del círculo de Viena y colaboró en la redacción de la revista *Erkenntnis*, para luego desviarse del neopositivismo ortodoxo. Podemos mencionar, todavía, como representantes del círculo de Viena, a Moritz Schlick (1882-1936), conocido especialmente por sus trabajos sobre moral, quien fue asesinado brutalmente por un estudiante, a Otto Neurath (1882-1945), que elaboró la idea de la ciencia unitaria, y a Hans Hahn (1880-1934). Varios lógicos matemáticos, entre otros, Alfred Tarski y Karl Popper, están muy cerca de la escuela neopositivista.

Fuera de Alemania sólo en Inglaterra ha cobrado gran influencia el neopositivismo. Sigue siendo en este país la escuela filosófica que marcha a la cabeza y en la que se agrupan más o menos estrechamente una serie de filósofos, como el círculo en torno a la revista *Analysis*, con Susan L. Stebbing (1885-1943), A. E. Duncan Jones y C. A. Mace, entre otros; además,

Alfred J. Ayer, el partidario más radical del neopositivismo, John Wisdom y, sobre todo Gilbert Ryle, que puede pasar en justicia como el filósofo inglés más influyente en la actualidad. En Francia, apenas encontramos representantes de nota del neopositivismo, como no contemos entre ellos a Louis Rougier, al general Vouillemin, que trató de dar a conocer al círculo de Viena, y a Maurice Boll. Un número considerable de positivistas más o menos declarados, como por ejemplo, John Wisdom en Inglaterra, mantienen amplias relaciones con la escuela neopositivista.

B) Rasgos fundamentales y desarrollo. Los neopositivistas constituyen una verdadera escuela: comparten una serie de concepciones fundamentales y abordan los mismos problemas con métodos parejos. Desde un principio, mostraron un celo extraordinario y se hallaban demasiado convencidos de la verdad absoluta de sus propias concepciones. Con razón observa Reichenbach, uno de los primeros cabecillas, que la actitud de la escuela es típicamente religiosa y hasta sectaria. También hay que reconocer, por otro lado, que muy pocos de los filósofos ajenos a la escuela son capaces de enjuiciar las teorías neopositivistas con despreocupada objetividad. Claro que estas teorías resultan tan revolucionarias que provocan, necesariamente, la adhesión incondicional o la franca hostilidad. Sobre todo en sus comienzos, caracterizó al círculo de Viena un espíritu proselitista muy celoso, muy polémico y hasta agresivo.

Junto a este cariz de secta encontramos una actitud rigurosamente racionalista, analítica y lógica, de suerte que las obras de los neopositivistas aparecen, desde el punto de vista formal, como una especie de escolástica nueva; en todo caso, no creemos que desde la Edad Media se haya conocido una fe y un respeto tales por la lógica. También esta escuela se nos presenta con un cientificismo extremo, en grado mucho mayor que el neorrealismo y el materialismo dialéctico;

para ella, la filosofía no consiste en otra cosa que en el análisis del lenguaje científico-natural y su método es rigurosamente científico-natural.

Podemos detectar en el neopositivismo un cierto desarrollo. En un principio creían sus pregoneros que la lógica nueva les aportaba una arma decisiva contra todas las demás filosofías. Pero más tarde no les fue posible abordar las cuestiones tradicionales de teoría del conocimiento apoyándose exclusivamente en la nueva lógica que, por otra parte, utilizaban también las demás escuelas. Por último, se señala en la teoría de Reichenbach una tercera fase que se distingue de los comienzos del círculo de Viena por su mayor tolerancia y por su carácter mucho menos dogmático.

C) LUDWIG WITTGENSTEIN. Las tesis principales del neopositivismo se hallan ya indicadas en la *Logisch-philosophische Abhandlung* (*Tratado lógico-filosófico*, 1921) de Ludwig Wittgenstein, el discípulo y amigo de Russell, que enseña filosofía en Cambridge. En esta obra tan difícil, que se compone de aforismos numerados, Wittgenstein parte del atomismo lógico de Russell, según el cual el mundo está compuesto de hechos absolutamente independientes entre sí. Nuestro conocimiento es una copia de estos hechos, es siempre de índole singular, las proposiciones generales no son sino "funciones de verdad" de las proposiciones singulares, es decir, que se forman a partir de estas últimas mediante derivaciones lógicas. Así, por ejemplo, la proposición "todo hombre es mortal" es idéntica, por el sentido, con la proposición "Pedro es mortal y Juan es mortal, etcétera". En la ocasión "y" representa una función de verdad porque la verdad de "p y q" se halla determinada exclusivamente por la verdad de "p" y de "q". La lógica, por lo tanto, posee un carácter puramente tautológico, nada dice de nuevo, *los juicios lógicos son vacíos* e incapaces de proporcionarnos conclusión alguna sobre la realidad. La realidad es investigada por las ciencias de la naturaleza. La filosofía no

puede consistir en doctrina alguna, no es más que una actividad.

Wittgenstein ha desarrollado, muy especialmente, una teoría del lenguaje. Según ella, no es posible hablar con sentido del lenguaje mismo y es, por consiguiente, imposible el análisis lógico-gramatical. Pero como todas las cuestiones filosóficas conducen, en último término, a este análisis, representan todas ellas seudoproblemas insolubles. Wittgenstein termina su enigmática obra con la declaración de que sus propias suposiciones tampoco tendrían ningún sentido y que "sobre lo que no se puede hablar vale más callar".

D) Lógica y experiencia. Partiendo de las ideas de Wittgenstein los neopositivistas desarrollaron una teoría muy técnica cuyas tesis principales podemos comprender así: no existe más que una fuente de conocimiento, a saber, la sensación, y ésta no capta más que acaeceres singulares y materiales. Como vemos, se trata de la tesis empirista clásica. Pero a esto se limita la coincidencia del neopositivismo con el empirismo y el positivismo clásico. Como es sabido, los empiristas sostenían que también la lógica es *a posteriori*, es decir, que consiste en una generalización de hechos singulares observados. Por el contrario, Kant creía que existen leyes *a priori* (independientes de la experiencia) y que, sin embargo, son sintéticas, es decir, no tautológicas. Los neopositivistas adoptan una posición intermedia. Según ellos, las leyes de la lógica son *a priori*, independientes de la experiencia, pero, al mismo tiempo, puramente *tautológicas*, es decir, que no dicen nada nuevo. No representan más que reglas gramaticales apropiadas para elaborar con mayor facilidad los datos de la experiencia sensible. Por lo tanto, la lógica se compone de *reglas sintácticas* derivadas de principios establecidos arbitrariamente. Una vez que se han establecido los principios y las reglas de derivación, tienen que darse también las consecuencias, pero el fundamento de toda lógica es la pura "posición".

En contra de Wittgenstein, Carnap declara que se podría muy bien hablar del lenguaje en forma que se necesitaría otro lenguaje, un metalenguaje. La filosofía consiste en un análisis metalógico. Establece un sistema de signos, que significan a su vez las palabras del lenguaje científico, y de este modo es capaz de analizar los enunciados de las ciencias de la naturaleza. La *filosofía no es sino el estudio de la sintaxis lógica* de las proposiciones científicas.

E) El sentido de la proposición. A esta teoría se añade otra que hizo famosa a la escuela: la teoría de la verificabilidad. Según el neopositivismo, *el sentido de la proposición consiste en el método de su verificación* o, según una formulación diferente, pero que viene a decir lo mismo: "la proposición tiene un sentido cuando es verificable y sólo entonces". De hecho, así se expresan los neopositivistas, se conoce el sentido de una proposición cuando se sabe si es verdadera o falsa. Esto quiere decir que el método de verificación tiene que darse simultáneamente con el sentido y viceversa, y por eso ambas cosas, según el principio leibniziano de los indiscernibles, vienen a ser lo mismo.

Estas afirmaciones, ya en sí suficientemente revolucionarias, se hacen todavía más paradójicas por otra afirmación que es esencial para la teoría neopositivista: la verificación debe ser siempre *intersubjetiva,* es decir, que debe poder ser realizada fundamentalmente por lo menos por dos observadores. Si éste no es el caso, no puede comprobarse la verdad de la proposición ni puede ella ser una proposición científica. Pero como toda verificación intersubjetiva es una verificación sensible, no es posible verificar más proposiciones que las que se refieren a los cuerpos y sus movimientos; todas las proposiciones de la psicología introspectiva y de la filosofía clásica son inverificables, es decir, que carecen de ese sentido. Por consiguiente, el único lenguaje con sentido es el de la física (*fisicismo*), y hay que unificar

todas las ciencias desde este punto de vista (lenguaje unitario y *ciencia unitaria*).

Todavía hay que cumplir con otra condición para que la proposición tenga un sentido: debe estar constituida según las reglas sintácticas del lenguaje. Podemos decir con pleno sentido: "el caballo come", pero "come come" no tiene ningún sentido. La filosofía clásica no viola sólo el principio de la intersubjetividad, sino que a menudo va también contra la sintaxis. Así parece a los neopositivistas que el léxico empleado por el existencialismo carece de sentido. Tenemos un ejemplo clásico en ese "la nada anonada" de Heidegger. "Nada" aparece con la forma de un sustantivo, pero no es un sustantivo en sentido lógico. Es un signo de negación y jamás puede asumir la función de sujeto.

Partiendo de estas tesis fundamentales los neopositivistas se han ensañado con los *seudoproblemas* de la filosofía. Carnap distingue diversas funciones de lenguaje: puede querer decir algo o expresar, sencillamente, deseos y sentimientos. La filosofía clásica ha mezclado estos dos sentidos de la expresión; las proposiciones de los filósofos son, probablemente, expresión de sentimientos, pero nada quieren decir. Sus problemas —como el problema del realismo, de la existencia de Dios, etcétera— son seudoproblemas y al intentar resolverlos no se hace más que perder el tiempo. La filosofía debe limitarse al análisis del lenguaje científico con métodos lógicos.

F) Las proposiciones protocolarias. Los neopositivistas se han esforzado por descubrir las bases puramente empíricas de la ciencia, libres de toda construcción lógica. Ven en la ciencia un tejido de proposiciones lógicamente ordenadas. Hay que partir, por lo tanto, de proposiciones, y Carnap las designa "proposiciones protocolarias", ya que se hallan en el protocolo del laboratorio o del observatorio. Su forma pura rezaría así: "X ha observado en el momento T el fenómeno F en el lugar L."

Pero esta tesis tropezó con grandes dificultades de diverso tipo. Por un lado, se puede señalar que una proposición protocolaria puede ser puesta en duda y controlada por otra proposición protocolaria. Así por ejemplo, se puede poner en duda la salud mental del físico y hacerla examinar por un psiquiatra, y así indefinidamente. Estas dificultades dieron ocasión a grandes discusiones dentro de la escuela, discusiones que no desembocaron en ningún resultado palpable, lo cual es natural, porque el único resultado lógico hubiese sido el escepticismo radical.

Por otra parte, se ha preguntado con razón a dónde apuntan las proposiciones protocolarias. A esto contestan los neopositivistas, fieles a sus orígenes empiriocríticos, que el objeto de la experiencia es exclusivamente la sensación: no podemos saltar por encima de nuestra propia sombra y captar la realidad. La cuestión de la realidad es un seudoproblema, porque no tropezamos más que con sensaciones y no es posible verificar nunca la existencia de cosas que serían diferentes de las sensaciones.

G) Reichenbach. Hans Reichenbach se opone a estas consecuencias. Según él, Carnap y los otros neopositivistas yerran al pretender buscar una certeza absoluta cuando lo que únicamente se da es la probabilidad; ahora bien, si se acepta como base la probabilidad es menester modificar el principio de verificabilidad. Reichenbach distingue la verificabilidad *técnica* (la posible en el estado actual de la técnica), la *física* (que no contradice a las leyes de la naturaleza), la *lógica* (la no contradictoria) y, finalmente, la *supraempírica*. Es cuestión de convención cuál de estas verificabilidades se escogerá para definir el sentido; el mismo Reichenbach parece considerar como lo más conveniente para la ciencia una vía media entre la verificabilidad física y la lógica. Así, define Reichenbach el sentido de la siguiente manera: una proposición posee sentido cuando puede determinarse el grado de su *proba-*

bilidad (verificarse su probabilidad). Luego muestra que, con este supuesto, la hipótesis realista (que existen cosas y no sólo sensaciones) no sólo tiene pleno sentido, sino que hasta es más probable y útil que la hipótesis del neopositivismo clásico.

Las teorías de Reichenbach, que representan la elaboración más notable de la dirección neopositivista, no fueron aceptadas por la mayoría de los miembros de la escuela, a los que, a su vez, el autor atacó violentamente. Reichenbach aplicó su teoría en forma muy interesante a diversos dominios de la filosofía, pero no podemos detenernos en estos desarrollos.

H) La filosofía analítica. Durante la posguerra la doctrina de este grupo de filósofos ha seguido desarrollándose en el sentido iniciado por Reichenbach. Se habla hoy en día de una "filosofía analítica", que se ha desenvuelto a base, por un lado, de la doctrina de Moore y, de otro, de las ideas neopositivistas. Podemos distinguir, dentro de esta filosofía analítica, varias direcciones. *1)* Los *carnapianos*, prolongando la última fase de R. Carnap, pretenden llegar a la definición exacta de los conceptos fundamentales de las ciencias dentro de un lenguaje ideal formalizado. *2)* La escuela de G. E. Moore, por el contrario, toma como base el lenguaje de todos los días, y sostiene, con su fundador, que la coincidencia con el sentido común constituye la primera condición de un análisis científico correcto. *3)* Los *wittgensteinianos terapéuticos* consideran la filosofía como una especie de logoterapia aplicada a los seudoproblemas, siendo el *logos* en este caso el neopositivismo más riguroso. *4)* Los dialécticos (véanse pp. 140 s.). *5)* A veces se suelen considerar como representantes de la filosofía analítica a filósofos independientes o que pertenecen a direcciones distintas de la positivista, pero que se entregan al análisis minucioso de los conceptos y métodos de la ciencia y de la filosofía, ayudándose sobre todo de la logica matemática. Pero, en todo caso, estos pensadores y

los dialécticos no pertenecen al grupo de filósofos de la materia; únicamente la semejanza del método los pone en compañía de los representantes de la filosofía analítica.

El último desarrollo —que ha tenido lugar casi exclusivamente en los Estados Unidos— ha conducido al abandono del principio de la verificación, del fenomenismo y hasta del nominalismo y fisicismo. Además, todo el movimiento se ha acercado visiblemente al pragmatismo.

7. EL MATERIALISMO DIALECTICO

A) Caracterización. El materialismo dialéctico ocupa en el conjunto de la filosofía europea una posición muy especial. En primer lugar, apenas si cuenta con partidarios en los círculos académicos, como no sea en Rusia; en este país representa la filosofía oficial y goza, por lo mismo, de privilegios que no conoce ninguna otra escuela en la actualidad. Además, constituye la filosofía de un partido político, el comunista, y por eso se halla ligado estrechamente con las teorías económicas y políticas, lo mismo que con la actividad práctica de este partido, que considera a esa filosofía como su "teoría general", cosa que también señala su posición particularísima. Como el partido comunista es un partido revolucionario, en Rusia, donde domina, no debe enseñarse ninguna otra filosofía y la interpretación misma de sus textos clásicos se halla severamente vigilada. Esta vigilancia y, por otra parte, el carácter nacional ruso, condicionan la forma particular que ofrecen las publicaciones de los materialistas dialécticos. Efectivamente, se diferencian de cualesquiera otras publicaciones, en primer lugar, por su unidad, pues todos los autores vienen a decir lo mismo, después, por las numerosas y prolijas citas de sus clásicos, que tienen que suministrar paso a paso los argumentos para las tesis expuestas. Acaso se deba también a esa vigilancia la mediocridad de los filósofos de esta escuela.

En todo caso. ella explica el dogmatismo extremado, el chauvinismo y la actitud agresiva del materialismo dialéctico.

Más importante que estos rasgos, que bien pudieran ser accidentales, nos parece el carácter reaccionario del materialismo dialéctico: de hecho, esta filosofía nos conduce directamente a mediados del siglo XIX y trata de resucitar la situación intelectual de entonces sin ninguna alteración.

B) Orígenes y fundadores. El materialismo dialéctico fue fundado por Karl Heinrich Marx (1818-1883), el famoso economista, con quien colaboró estrechamente Friedrich Engels (1820-1895). Marx era un discípulo de Hegel. En la época en que estudiaba en la Universidad de Berlín (1837-1841) ya se había señalado en la escuela hegeliana una dirección de derecha y otra de izquierda. Un representante destacado de la izquierda hegeliana, que interpretó el sistema del maestro en sentido materialista y concibió la historia universal no como desarrollo del espíritu, sino de la materia, es Ludwig Feuerbach (1804-1872). Marx se adhirió a Feuerbach, estando al mismo tiempo bajo la influencia del materialismo científico que por entonces surgía. Así se explica su entusiasmo por la ciencia, su fe profunda e ingenua en el progreso y su entrega al evolucionismo darwiniano. Pero Marx era sobre todo economista, sociólogo y filósofo social; fundó el materialismo *histórico*, mientras que el fundamento filosófico general del sistema, el materialismo *dialéctico*, fue, en lo esencial obra de Engels. Este materialismo dialéctico consiste en un enlace de la dialéctica de Hegel con el materialismo del siglo XIX.

Las doctrinas de Marx y de Engels fueron retomadas vigorosamente por Vladimir Ilich Uliánov (Lenin, 1870-1924), quien las interpretó y las impuso al partido comunista. Lenin cambió poco la doctrina de Marx, pero la prolongó al polemizar contra sus interpretaciones mecanicistas y empiriocriticistas. Su co-

laborador y sucesor en la jefatura del partido, Iosif Visarionovich Dyugashvili (Stalin, 1879-1953), sistematizó la doctrina de Marx siguiendo la interpretación dada por Lenin. La filosofía así desarrollada es conocida por marxismo-leninismo-estalinismo,[1] que se considera en Rusia como una unidad compacta e indivisible. Es ofrecida en forma de enciclopedias, ensayos mediocres y pequeños catecismos, siendo disciplina obligatoria en las escuelas superiores. Pero los autores de tratados marxistas no revisten gran importancia porque, como dijimos, no hacen más que repetir lo que Lenin y Stalin dijeran.

C) El desarrollo en Rusia. Serán oportunas algunas indicaciones acerca de la filosofía en la Rusia soviética, ya que la filosofía de este país se identifica con el materialismo dialéctico, y los partidarios de Occidente sólo revisten alguna significación cuando concuerdan con los filósofos rusos. Se explica esta situación porque el materialismo dialéctico debe su influencia casi exclusivàmente al apoyo del partido, y como éste se halla estrictamente centralizado, no tolera más que una filosofía atenida exactamente a las normas rusas.

Podemos distinguir en la historia de la filosofía soviética cuatro periodos. *1)* Después del breve periodo de la guerra (1917-1921), en que reinó todavía una relativa libertad, se procedió a detener, desterrar o liquidar a todos los filósofos no marxistas. *2)* En la época entre 1922 y 1930 se suscitaron violentas controversias entre la escuela llamada "mecanicista" y la "idealista mencheviquizante"; la primera trataba de presentar el materialismo dialéctico como un materialismo puro, mientras que la segunda, a cuya cabeza se hallaba G. A. Deborin, pretendía mantener el equilibrio de los dos elementos. *3)* El 15 de enero de 1931 ambas escuelas fueron condenadas por el Comité Cen-

[1] Existen también otras interpretaciones de la doctrina de Marx pero son mucho menos importantes y no las podemos tomar en cuenta en nuestro compendio.

tral del partido, y así comenzó un tercer periodo (1931-1946) en el cual, si prescindimos de la publicación del folleto de Stalin (1938), parece haberse extinguido en Rusia toda vida filosófica. Los filósofos no hicieron más que publicar comentarios u obras de vulgarización. 4) Comienza el cuarto periodo con una conferencia que, por encargo del Comité Central y de Stalin, pronunció A. A. Zhdánov el 24 de junio de 1947. Zhdánov condena en su discurso a uno de los filósofos rusos más destacados, G. F. Alexándrov, y reclama de todos los filósofos rusos una actividad "sistemática" más activa. Inmediatamente se siguió el consejo. En este momento (1950) encontramos en Rusia varias controversias violentas acerca de la interpretación de los "clásicos" en lo tocante a determinados temas que el citado folleto de Stalin no decidió dogmáticamente. Recordemos en este contexto la condenación de la *Lógica* de W. F. Asmus, a causa de su "carácter apolítico y objetivista" (1948), la retractación que hizo B. M. Kédrov de su intento anterior por contener el nacionalismo salvaje (1949), los ataques que en la actualidad (1950) se dirigen contra la *Psicología general* de N. Rubinstein y, especialmente, la discusión en torno a la importante obra de M. A. Márkov, *Acerca de la naturaleza del conocimiento físico* (1947), que fue estigmatizada como no-ortodoxa por A. A. Maksímov (1948).

En el campo de la psicología podemos observar un desarrollo paralelo. Si ya antes la palabra "psicología" pasaba por poco ortodoxa y se procuró sustituirla por la de "reactología" o por otras designaciones, últimamente se le ha otorgado (cosa parecida le ha ocurrido a la lógica) el rango de disciplina académica legítima. En todas estas discusiones, como también en la tan famosa sobre genética (1948), M. B. Mitin ha desempeñado un papel fatal; pasa por vocero del régimen y ha participado en todas las condenaciones de los colegas con pensamiento propio. Habría que considerar a Mitin como el representante filosófico

más importante del materialismo dialéctico contemporáneo.

Advirtamos todavía que todas estas disputas se mantienen rigurosamente dentro del marco de materialismo dialéctico, que no rozan ninguna de las tesis capitales del sistema fijadas por Stalin y que su técnica consiste, esencialmente, en que los adversarios se echan en cara, recíprocamente, la infidelidad a la línea Marx-Engels-Lenin-Stalin. Es notable que en esas controversias se apela menos a Marx mismo que a Engels y a Lenin.

D) El materialismo. Según ellos el mundo material es el único mundo real y el espíritu no es más que el producto de un órgano material, el cerebro. El enfrentamiento de materia y conciencia no tiene más que un valor gnoseológico; ontológicamente, no hay más que materia. Los materialistas dialécticos critican, ciertamente, las teorías materialistas antiguas, pero esta crítica no se refiere al materialismo como tal, sino, exclusivamente, a la ausencia de un elemento "dialéctico", de una concepción justa del desarrollo.

El alcance del materialismo dialéctico depende, como es natural, del sentido que se atribuya a la palabra "materia". A este respecto surge una gran dificultad con la definición de Lenin. Según él, la materia no es más que "una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva", mientras que en la teoría del conocimiento, se suele enfrentar la materia a la conciencia porque se identifica, en este caso, la "materia" con el "ser objetivo". No puede caber ninguna duda al respecto, porque, por otra parte, los materialistas dialécticos afirman que conocemos la materia en virtud de nuestros sentidos, que la materia se halla sometida a leyes deterministas y puramente causales y que se enfrenta a la conciencia; en una palabra, resulta claro que la palabra "materia" no posee en los materialistas dialécticos otro sentido que el corriente. El

materialismo dialéctico representa un *materialismo clásico* y radical.

Pero este materialismo *no es mecanicista.* Por la famosa resolución de 1931, el Soviet Supremo condenó a los filósofos que defendían el mecanicismo. Según la doctrina que pasa por ortodoxa sólo la materia inorgánica se halla sometida a las leyes mecánicas, pero no así la materia viva, que sin duda se halla sometida a leyes deterministas y causales, pero no de tipo mecánico. Ni siquiera en la física son los materialistas dialécticos partidarios de un atomismo absoluto.

E) El desarrollo dialéctico: monismo y determinismo. La materia se halla en evolución constante y en esta evolución se van formando seres cada vez más complicados: átomos, moléculas, células vivas, plantas, hombres, sociedad. La evolución no es, por lo tanto, de tipo circular, sino *lineal* y, ciertamente, en un sentido *optimista*: lo último es siempre lo más complejo, y esto se identifica con lo mejor y superior. Los materialistas dialécticos se hallan imbuidos todavía de la fe del siglo XIX en el progreso a través de la evolución.

Pero esta evolución consiste, según ellos, en una serie de *revoluciones*: pequeños cambios cuantitativos se van acumulando en la naturaleza de cada cosa; surge una tensión, una lucha y, en un determinado momento, los elementos nuevos se han hecho ya lo suficientemente poderosos para romper el equilibrio: entonces brota, explosivamente, sobre la base de aquellos cambios cuantitativos acumulados, una nueva cualidad. La lucha constituye, por lo tanto, la fuerza propulsora del desarrollo, el cual marcha dando saltos: éste sería el llamado "desarrollo dialéctico".

Todo este curso evolutivo carece de fin y se realiza, bajo la presión de puros factores causales, en forma de tensiones y lucha. Hablando exactamente, el mundo carece de sentido y de fin, se desarrolla a ciegas de acuerdo con sus leyes externas y calculables.

No existe nada fijo: el mundo todo y sus partes

integrantes son arrebatados por la marcha dialéctica; siempre y por todas partes fenece lo viejo y nace lo nuevo. No existen ni sustancias inmutables ni "principios eternos". Sólo la materia en cuanto tal y las leyes de sus transformaciones subsisten eternamente en ese movimiento universal y sin tregua.

Hay que concebir el mundo como un todo unitario. En oposición con la metafísica, la que (según los marxistas) no vio en el mundo más que un conjunto de seres no ligados entre sí, los materialistas dialécticos representan el monismo en un triple sentido: el mundo es, según ellos, la *única realidad* (nada hay fuera de él, especialmente Dios), es *una* única realidad y su principio es esencialmente *homogéneo*, debiendo rechazarse como falsos cualquier dualismo y pluralismo.

Las leyes que gobiernan este mundo son *deterministas* en el sentido clásico de la palabra. Es verdad que a los materialistas dialécticos no les gusta que se les llame deterministas; según su teoría, el crecimiento, por ejemplo, de una planta no se halla determinado únicamente por las leyes de esta planta, ya que una causa exterior, digamos el granizo, puede hacer que esas leyes sean inoperantes. Pero, a tenor del materialismo dialéctico, con referencia al universo entero queda excluida claramente toda contigencia, la totalidad de las leyes cósmicas determina de un modo absoluto todo el devenir del universo.

F) Psicología. La conciencia, el espíritu, no son más que un epifenómeno, una "copia, un reflejo, una fotografía de la materia" (Lenin). Sin el cuerpo, la conciencia no puede subsistir; es el producto del cerebro. La materia es lo primero que se da, mientras que la conciencia o el espíritu viene después. Por consiguiente, no es la conciencia la que determina a la materia, sino, por el contrario, ésta a aquélla. La psicología marxista es absolutamente materialista y determinista.

Pero se trata de un determinismo más sutil que el del materialismo de antes. En primer lugar, los mate-

rialistas dialécticos pretenden, como ya lo vimos a propósito del azar, que no son deterministas. Según ellos, la libertad consiste en la posibilidad de actuar sobre las leyes de la naturaleza y de cambiar su curso; es cierto que el hombre mismo se halla determinado por sus propias leyes, pero tiene conciencia de ellas y su *libertad* consiste —como sostenía Hegel—, sencillamente, en la *conciencia de la necesidad.* Por otra parte, tampoco la materia, al decir de los materialistas dialécticos, determina directamente a la conciencia, sino que actúa sobre ella a través de la sociedad.

El hombre es esencialmente social; sin la sociedad no podría vivir. Sólo en la sociedad le es posible producir los bienes necesarios a la vida. Pero los métodos de esta producción determinan, en primer lugar, las relaciones interhumanas que en ellos descansan y, a través de éstas, la conciencia de los hombres. Ésta es la tesis del *materialismo histórico*: todo lo que el hombre piensa, desea, quiere, etcétera, es una consecuencia de sus necesidades económicas, tales como resultan de los métodos de producción y de las relaciones sociales creadas por esta producción.

Estos métodos y relaciones cambian constantemente. La sociedad, por su lado, se halla sometida a la ley del desarrollo dialéctico que se manifiesta en la lucha social de clases. Todo el contenido de la conciencia humana se halla determinado por la sociedad y cambia a compás del progreso económico.

G) TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. Como la materia determina a la conciencia habrá de concebir el conocimiento *realistamente*: no es el sujeto quien engendra al objeto, sino que éste subsiste con independencia del sujeto; el conocimiento consiste en el hecho de que existen en el espíritu copias, reflejos, fotografías de la materia. El mundo no es incognoscible sino totalmente cognoscible. Claro que el verdadero método para conocer consiste únicamente en la ciencia aliada a la *praxis* técnica; y los progresos de la técnica muestran

a las claras cuán frágiles son todos los agnosticismos. El conocimiento es esencialmente conocimiento sensible pero es necesario el pensamiento racional para ordenar estos datos de la experiencia. El positivismo no es más que "charlatanería burguesa" y huero "idealismo"; en realidad, nosotros captamos la naturaleza de las cosas a través de los fenómenos.

Hasta aquí la teoría marxista del conocimiento se nos ofrece como un realismo absoluto e ingenuo de la bien conocida especie empirista. Pero la peculiaridad del materialismo dialéctico consiste en que junta a estas concepciones realistas otra que podemos llamar *pragmática*. De la idea de que el contenido total de nuestra conciencia se halla determinado por nuestras necesidades económicas se sigue que cada clase de la sociedad dispone de una ciencia y una filosofía que le son propias. No es posible una ciencia independiente y sin partido. Es verdad lo que conduce al éxito; la práctica constituye el único criterio de verdad.

Estas dos teorías del conocimiento conviven en el marxismo sin que se haya hecho esfuerzo alguno por ponerlas en armonía. Todo lo más se nos llega a decir que nuestro conocimiento se afana por la verdad completa; provisionalmente, no es más que un conocimiento relativo en correspondencia con nuestras necesidades. En este punto parece que la teoría se desliza en una contradicción; porque, aun en el caso en que la verdad estuviera determinada por las necesidades, jamás el conocimiento podría ser una copia, ni siquiera parcial, de la realidad.

H) Los VALORES. Según el materialismo histórico todo el contenido de la conciencia depende de las necesidades económicas que se hallan, a su vez, en constante desenvolvimiento. Esto se aplica en especial a la moral, a la estética y a la religión.

En el aspecto *moral* el materialismo dialéctico no reconoce ninguna ley eterna; cada sociedad clasista posee su propia moral. Para el proletariado, que es la

clase más avanzada, vale como regla moral suprema que es bueno todo aquello que contribuye a la destrucción del mundo burgués.

En cuanto a la *estética* las cosas se complican un poco. Hay que reconocer que en la realidad misma, en las cosas, radica un elemento objetivo que constituye la base de nuestra estimación estética y hace que algo nos parezca bello o feo. Pero, por otra parte, esa afirmación depende también del desarrollo de las clases: como cada clase tiene necesidades distintas así estima de manera distinta. Por lo tanto, no hay que apartar el arte de la vida, sino que debe tomar parte en la lucha de clases. Deberá representar los esfuerzos heroicos del proletariado en su lucha y en la edificación del mundo socialista.

Por lo que respecta a la *religión* también la teoría difiere un tanto. Según los materialistas dialécticos la religión no es más que un tejido de afirmaciones falsas y fantásticas condenadas por la ciencia; sólo la ciencia nos hace accesible el conocimiento de la realidad. La religión debe su origen al temor; los hombres, en su impotencia frente a la naturaleza y a la consecuente impotencia frente a los explotadores, han divinizado e impetrado estas potencias, encontrando en la religión y en la fe en el más ellá un consuelo que no podían encontrar en su explotada vida de esclavos. Para los explotadores (señores feudales, capitalistas, etcétera) la religión representa un medio excelente para contener a las masas. Por una parte, las mantiene sumisas frente a ellos, por otra, las distrae de la revolución efectiva mediante la promesa de un destino mejor después de la muerte. Pero el proletariado, que no explota a nadie, no necesita de religión. Mientras que la moral y la estética no harán sino cambiar, la religión tiene que desaparecer.

OBSERVACIONES CRITICAS FINALES

La *intuición* que sirve de base a los sistemas que hemos estado examinando consiste en un conmovido darse cuenta de las dimensiones sobrecogedoras del universo dentro del cual aparece el hombre como algo insignificante, entregado a un mundo indiferente y hasta hostil. Se comprende que esta intuición, materialista en el fondo, pueda aliarse con una actitud heroico-romántica. Porque el hombre, perdido en un mundo sin confines, tiene que afirmarse por su propia fuerza, mediante su ciencia. De aquí el culto de la ciencia y de la técnica y la glorificación de la razón humana.

Si bien esta intuición es común a todos los empiristas tenemos, por otra parte, tan grandes diferencias entre los diversos sistemas que resulta difícil caracterizar esta dirección en general. La mayoría de sus representantes destaca la *objetividad* y el poder relativo del conocimiento humano. Todos ellos sostienen, unos con más énfasis y otros con menos, que no ha sido el espíritu el que ha creado el mundo sino que éste existe con independencia de la conciencia, y consideran que es posible un conocimiento racional del universo. Al ser portavoces de esta posición han contrarrestado en forma eficaz la amenaza que, gracias a un irracionalismo y subjetivismo fatales, se cernía sobre la cultura occidental. Muchos de los pensadores mencionados en esta sección —especialmente B. Russell, R. Carnap, H. Reichenbach— han prestado también grandes servicios al progreso de la *metodología de las ciencias de la naturaleza* y de la *lógica*.

Pero se destacan más todavía los aspectos *negativos* de estos sistemas. *1*) Todos convergen hacia una actitud que en la historia espiritual europea ha sido superada hace mucho tiempo y representan, por lo tanto, en especial el materialismo dialéctico, la *reacción* filosófica de nuestros días. 2) Son teóricamente muy débiles. Para no hablar del materialismo dialéctico, que

a menudo se mantiene a un nivel casi presocrático, el mismo neopositivismo se apoya en una ontología primitiva y en suposiciones dogmáticas que no han sido cernidas por sus representantes. Puede decirse que la *unilateralidad* de estos sistemas es enorme. Pero sobre todo 3) todas estas filosofías se encuentran inermes frente a los grandes *problemas humanos* con los que se debate el pensamiento de nuestros días. En lo que respecta al dolor, a la moral, a la religión se limitan, por lo general, a declarar que no constituyen problema alguno, y hasta llegan a decir que sería insensato plantear problemas semejantes. Con su dirección reaccionaria, sus debilidades teóricas y su fracaso ante las grandes cuestiones del destino humano, estas filosofías representan el costado de menor valor en el pensamiento del presente. En su conjunto, la filosofía actual ha superado con mucho no sólo sus tesis, sino hasta sus planteamientos de los problemas.

III

FILOSOFÍA DE LA IDEA

Pues el conocer es lo mismo que el ser

PARMÉNIDES

Como ya hemos dicho, el idealismo representa la segunda corriente filosófica que prosigue en el siglo XX el pensamiento que caracteriza al siglo XIX. Si es verdad que en el primer cuarto de siglo tuvo una gran significación, en la actualidad su influencia ha disminuido de tal manera que se presenta con mayor debilidad que el empirismo, hasta el punto que hay que considerarlo como la dirección más inerme del pensamiento de nuestros días. En Inglaterra casi no existe. En Alemania, las escuelas neokantianas, que todavía en el año 1920 se hallaban en pleno apogeo, se han convertido en magnitudes de segundo grado. Después de la muerte de Brunschvicg, Francia no cuenta con ningún representante destacado de esta dirección. Hasta en la misma Italia, en la cual Croce y Gentile dominaron la situación durante toda una generación gracias a una brillante escuela, parece ya que el pensamiento idealista pertenece al pasado. Pero su influencia fue, en tiempos, realmente considerable y sigue actuando todavía en formas diversas, así, por ejemplo, en Jaspers y hasta en algunos tomistas. Nos vemos obligados, pues, a hablar, aunque sea brevemente, de algunos de sus representantes. Escogeremos en esta calidad a Benedetto Croce, Léon Brunschvicg y a algunos neokantianos alemanes. Constituyen, en esta serie, una línea ascendente: Croce es el que se halla más cerca del positivismo, mientras que algunos neokantianos ya se sitúan en el dintel de la fenomenología. Las diferencias entre ellos no son de poca monta: Croce es, en el fondo, hegeliano, Brunschvicg muy subjetivista, mientras que los neokantianos, quienes apelan todos a Kant, ofrecen entre sí grandes contrastes. Pero tenemos un rasgo que es común a todos: son *idealistas* en cuanto a la teoría

del conocimiento e idealistas *objetivos*, es decir, que para ellos el espíritu objetivo es inmanente a toda la realidad, y ese espíritu crea las formas que aparecen en la naturaleza y en el alma de los hombres o que son idénticas a ambas.

8. BENEDETTO CROCE

A) La filosofía italiana y la posición de Croce. El cuadro que presenta la filosofía italiana a fines del siglo xix no es muy diferente del que ofrece, en general, la filosofía en los demás países europeos por la misma época.

Es cierto que el *positivismo* introducido por Carlo Cattaneo (1801-1869), Giuseppe Ferrari (1812-1876) y Enrico Morselli (1852-1929) encontró en Roberto Ardigò (1828-1920) un portavoz tan influyente que se convirtió en la dirección dominante de la vida espiritual italiana. Pero junto a ella se afirmó, sin embargo, el *idealismo* que Augusto Vera (1813-1885) y especialmente Bertrando Spaventa (1817-1883) acercaron a la filosofía hegeliana y a la dirección historicista del Renacimiento italiano. También hubo bastantes neokantianos. Entre ellos se destaca, especialmente, Alfonso Testa (1784-1860), a quien sucedió, durante la generación de Croce, Alessandro Chiapelli (1857-1932). Diversos filósofos representan en forma peculiar el idealismo en su sentido más amplio, así Bernardino Varisco (1850-1933). Sin embargo, a fines del siglo xix predomina claramente el positivismo, no sólo entre los filósofos, sino, en general, entre las clases cultas italianas.

Benedetto Croce fue de los primeros en cambiar el paisaje espiritual. Llegó a la filosofía hegeliana como discípulo de Spaventa, y aunque acogió aquella filosofía en sus tesis fundamentales la elaboró en una forma propia. Además, Croce se dejó influir fuertemente por el positivismo y hasta por el mismo pragmatismo. En su juventud, y bajo la dirección de A. Labriola (1843-

1903), se engolfó en los estudios marxistas y, a la par, en el historicismo de Giovanni Battista Vico (1668-1744), a quien restauró en la consideración pública después de un largo olvido, sin descuidar tampoco direcciones afines de la filosofía alemana de su tiempo. Pero todas estas influencias diversas son refundidas por Croce en una síntesis poderosa que presenta con una elocuencia persuasiva.

B) VIDA, OBRA, PECULIARIDAD. Nació Benedetto Croce en 1866 en Pescasseroli (Abruzzos) y pasó luego toda su vida en Italia. Ha sido dos veces Ministro de Educación, la última en el "gobierno de liberación", pues en contraste con su amigo el otro destacado idealista italiano, Giovanni Gentile (1875-1944), que se puso al servicio del fascismo y fue fusilado por los patriotas, Croce se mantuvo siempre fiel a sus convicciones liberales y democráticas. Un mojón de su vida lo tenemos en el año 1903, en que apareció el primer cuaderno de su revista *La Critica*, cuyos ensayos se debían, por la mayor parte, a su pluma. Esta revista ejerció una influencia decisiva en la vida espiritual italiana. No sólo se ocupó de filosofía, sino también de historia en general, de historia del arte, de teoría literaria y hasta de cuestiones políticas; en realidad, Croce es un espíritu extraordinariamente universal y ha enriquecido todos esos campos con un cúmulo de ideas originales. Acaso se podría decir, y no sin cierta justificación, que Croce es más propiamente un historiador del arte y un experto en teoría literaria que un filósofo. Sin embargo, su gran tetralogía, que apareció bajo el título *Filosofia dello Spirito* entre los años 1902 y 1917 y que comprende una estética, una lógica, una filosofía de la práctica y una historiografía, ejerció una gran influencia no sólo sobre la filosofía italiana en su conjunto, sino también sobre la filosofía europea. Lo cual puede verse en el hecho de que su *Estética* fue traducida al inglés, francés, español, alemán, húngaro y checo y su *Filosofía de la práctica* conoció hasta una traducción

al japonés. Su *Breviario de estética* (1913) forma en el grupo de las obras más famosas sobre estética.

Croce escribe en un estilo muy claro, pero difuso. Sin duda, cuida mucho la expresión literaria y parece como si a ella sacrificara a menudo el cientificismo riguroso exigido por una obra genuinamente filosófica. Así, por ejemplo, si se comparan las definiciones de Croce con las de los neokantianos aparecen casi siempre como un poco imprecisas, sus demostraciones son a menudo poco claras y hasta las sustituyen en ocasiones simples afirmaciones que van emparejadas con fuertes invectivas contra el adversario. Pero no obstante todas estas limitaciones, hay que reconocer que en la obra de Croce se discute todo un cúmulo de problemas y se encuentran muchas posiciones originales e interesantes. Por debajo de la forma literaria redondeada y de sus formulaciones imprecisas se esconde una marcha intelectual cerrada que nos ofrece una síntesis del idealismo hegeliano, del historicismo y del positivismo. Es cierto que en el día de hoy ni siquiera en Italia mantiene Croce el lugar preeminente de otros días, pero, con todo, su obra seguirá siendo una obra clásica del idealismo del siglo XX.

C) Las tesis capitales. El fundamento lógico del sistema crociano lo constituyen un cierto conceptualismo y una teoría de la síntesis dialéctica *a priori*.

Según este *conceptualismo* (que, por lo demás, Croce no designa con este nombre) no hay más que dos clases de conocimiento: el intuitivo o estético y el conceptual o lógico. El primero es sensible y tiene como objeto lo singular, el segundo es racional y se refiere a los universales. En unas críticas admirablemente llevadas rechaza Croce el nominalismo de los positivistas, que pretenden reducir todo el conocimiento a la sensación. Según él, los conceptos universales no pueden ser otra cosa que conceptos de relaciones: el entendimiento no penetra para nada en los contenidos reales, sino que abarca, exclusivamente, relaciones entre las

cosas, las que, por su lado, no dan sino intuiciones sensibles. En otras palabras: no existe (lo mismo que ocurre en Kant) ninguna intuición intelectual, pues al entendimiento le corresponde únicamente la función de enlazar entre sí las intuiciones sensibles; no existe en el mundo ningún contenido inteligible. Tenemos, pues, en Croce un conceptualismo muy radical.

La *dialéctica* nos dice, en primer lugar, que no existe en el mundo nada estable ni rígido, sino que todo es una eterna corriente de acaeceres. En segundo lugar, nos dice que este devenir se lleva a cabo no mediante la *síntesis* de los opuestos (como en Hegel), sino de las diferencias, que conservan su peculiaridad en la síntesis. En tercer lugar, el devenir (*svolgimento*), no es algo lineal, sino circular, ya que cada condición está, a su vez, condicionada. Finalmente, todo el devenir cósmico no es más que la múltiple manifestación de una sola realidad, a saber, el espíritu. Estas concepciones fundamentales corresponden claramente a la doctrina de Hegel, que sólo en detalles ha sido cambiada.

Podemos distinguir en el espíritu varias actividades. Es fundamental la distinción entre una actividad *teórica* y otra *práctica*, y cada una de ellas se diferencia a su vez según su objeto sea individual o universal. Así podemos distinguir en la actividad teórica la *estética*, que se orienta hacia lo individual, y la actividad *lógica* que se endereza hacia lo universal, y dentro de la actividad práctica, a su vez, una actividad *económica* con fines individuales y una actividad *moral* que se refiere a lo universal. De modo correspondiente habrá que dividir la filosofía, o sea la ciencia de la realidad única, el espíritu, según sus cuatro maneras de manifestarse.

D) La síntesis estética. La estética es la ciencia de la intuición sensible. Como tal, condiciona a la lógica sin estar, a su vez, directamente condicionada por ésta, porque no existe concepto alguno sin intuición, pero sí intuiciones sin concepto. Lo que caracteriza a la intui-

ción estética es su inseparabilidad de la expresión: tan pronto como se tiene una intuición se crea a la par una expresión. Por lo tanto, no existe ninguna diferencia esencial entre la actividad estética del artista y la del no artista. Sin embargo, parece que Croce en su *Breviario de estética* acoge una cierta distinción al sostener la tesis de que el arte constituye una doble síntesis *a priori*: en primer lugar, una síntesis de las imágenes intuitivas —por lo tanto, no un mero amontonamiento de imágenes— y luego una síntesis de imagen y sensación. El arte es una intuición lírica, es decir, sintética y orgánica en este sentido.

La estética de Croce, que constituye con su historiografía la parte más original de su obra, contiene toda una plétora de observaciones interesantes y de tesis atrevidas. No podemos detenernos en los detalles y habremos de limitarnos a señalar que el arte no es para Croce un hecho físico (porque el arte es una realidad, mientras que los hechos físicos no son más que construcciones del espíritu), que tampoco es una actividad práctica (como tal) y que es de índole totalmente alógica. El arte constituye una unidad o, mejor dicho, una múltiple síntesis *a priori* y, ciertamente, de contenido y forma, de intuición y expresión, de expresión y belleza. Es totalmente unitario y la distinción de artes diversas y de géneros artísticos y literarios particulares es del todo arbitraria.

E) La síntesis lógica. En la lógica nos encontramos con una síntesis de orden superior. En la marcha lógica se identifica en Croce (como en general en los idealistas) el concepto con el juicio, es decir, con una síntesis de sujeto y predicado. Pero como los modos de expresión no suelen trasparentarla, la lógica formal (mejor dicho, "formalista") que, desde Aristóteles hasta la logística moderna, se vincula al modo de expresión, debe ser rechazada. Los juicios, desligados de esta forma, se pueden dividir en dos clases: los juicios *definidores*, en

los cuales el sujeto y el predicado son conceptos universales, y los juicios perceptivos (*juicios históricos*), en los cuales se refiere un predicado universal a un individuo. Sólo este último juicio es genuinamente un juicio; pero, si miramos con atención, veremos que ni siquiera en el juicio definidor todos sus elementos son universales, porque, debido al hecho de que este juicio se halla condicionado siempre por una investigación o interrogación histórica, se encuentra vinculado a lo concreto. Se muestra, por lo tanto, que el juicio, por su esencia, constituye una *síntesis* lógica *a priori* de lo universal y lo individual, de concepto e intuición. No sería posible explicar esta síntesis si no se reconociera que los dos elementos que la forman son dos manifestaciones, ciertamente diferentes, pero no antagónicas, de un mismo espíritu. Por lo tanto, la estética y la lógica no son sino dos formas del desenvolvimiento dialéctico de una y la misma realidad. Y como toda la realidad, como en el caso de Hegel, es espíritu, tenemos también que lo real se identifica con lo racional.

La lógica vuelve a examinar las ciencias de la naturaleza. De aquí resulta la constatación lógica de que los pretendidos conceptos de estas disciplinas no son sino *seudoconceptos*, y de dos clases. Tenemos, por un lado, seudoconceptos empíricos (así, el seudoconcepto gato), que no son más que "aproximaciones" empíricas arbitrarias, por otro, seudoconceptos abstractos (así, el seudoconcepto triángulo), que carecen de contenido. Como las ciencias de la naturaleza no disponen de ninguna universalidad verdadera y descansan en su totalidad (sin excluir las matemáticas) sobre convenciones arbitrarias, no pasan de ser seudociencias. A este respecto Croce representa el positivismo y el pragmatismo más radicales. Según él, las ciencias de la naturaleza, aunque no se hallan subordinadas con exclusividad a los fines prácticos, pertenecen, sin embargo, como actividad, al dominio de lo práctico y no de lo teórico.

No en mayor grado que las ciencias de la naturaleza pueden la metafísica y la religión trasmitirnos un conocimiento real. La *metafísica* es ya imposible porque no disponemos de ninguna intuición intelectual (Kant); y la *religión*, que no es otra cosa que mito, no pasa de ser una falsa filosofía. Acaso sea Croce, entre todos los idealistas de nuestros días, el que muestra menos comprensión por la religión. La única ciencia que, según él, merece este nombre es la filosofía del espíritu. Sin embargo, tanto las ciencias de la naturaleza como la metafísica y la religión poseen cierto interés para él, en la medida en que representan fenómenos reales o "momentos" del espíritu y tienen que ser investigados como etapas a través de las cuales el espíritu se remonta hasta la filosofía.

F) La síntesis práctica. La actividad práctica, que es propia del espíritu junto con la teoría, se diferencia a su vez en una actividad *económica* y otra *moral*. La primera, que corresponde en el dominio práctico a la intuición estética del dominio teórico, se endereza a lo individual; su campo es lo útil, entre otras cosas lo político y lo económico en el sentido usual de estas palabras. Se distingue de ella la actividad moral, porque se endereza a lo universal, al todo, al espíritu. Después de una crítica penetrante, rechaza Croce las doctrinas hedonistas, utilitarias y otras afines, según las cuales no habría en el fondo ninguna actividad moral, desprovista de la cual la vida transcurriría en hechos individuales sin conexión alguna, despojada de cualquier sentido profundo. También hay que rechazar, según él, la idea de que es menester repudiar la actividad económica o reducirla a la moral. Por el contrario, la actividad económica es independiente de la moral, mientras que sería imposible pensar la moral sin aquélla, del mismo modo en que la estética es independiente de la lógica, pero esta última presupone la intuición sensible. No práctico que actúa con vistas a lo útil. Porque no es se puede emitir ningún juicio moral sobre el hombre

posible un juicio de este tipo desde un punto de vista distinto al moral, pero lo económico no se opone a lo moral desde el punto de vista moral, sino que, más bien, ambos se alían en una síntesis superior. El hombre moral, es decir, aquel que actúa con vistas a un fin universal y espiritual, en modo alguno cesa de actuar útilmente, por ejemplo, de perseguir la alegría que, por lo demás, coincide con la acción. Por lo tanto, la actividad moral y la económica no son cosas antagónicas, sino, únicamente, una diferenciación más dentro del ámbito amplio del espíritu.

No podemos detenernos a examinar el rico contenido de la doctrina moral de Croce. De todos modos, podemos señalar que Croce rechaza expresamente la moral sentimental y. considera que la actividad moral pertenece al campo de la voluntad; que rechaza también la distinción entre intención y acto, medio y fin, y toda clase de moral material, en especial, el "utilitarismo religioso" y la moral altruista, y que se ocupa a fondo de la libertad para acoger finalmente la tesis hegeliana de que la voluntad es, al mismo tiempo, determinada y libre: determinada, puesto que jamás podría actuar sin condiciones determinantes, libre, porque aquello que crea, su obra, por lo mismo que se trata de una creación, va más allá de todo lo previamente dado.

Por lo que respecta a la relación entre actividad práctica y teórica, tenemos que señalar, en primer lugar, que ambas se preceden y siguen en forma alternante. La acción práctica exige un conocimiento previo, pero tampoco es posible este conocimiento sin acción. Tropezamos de nuevo con la trayectoria circular del espíritu: la intuición desemboca en un juicio, éste provoca la actividad práctica, la cual, a su vez, nos coloca ante una materia nueva, es decir, que condiciona una nueva intuición, y así sucesivamente. Observemos también que, a pesar de la unidad fundamental de las etapas que el espíritu recorre de este modo, nada sería más falso que el confundirlas, es decir, juzgar, por ejemplo, al artista en cuanto tal desde el punto de vis-

ta moral. En la acción creadora todo poeta es moral porque cumple con ella un oficio sagrado.

Esta tesis nos permite ver claramente que, tanto en el sistema práctico de Croce como en su síntesis teórica, no queda lugar para la religión. Sin embargo, después de haber negado que la religión constituya una forma específica del espíritu y de haber condenado, apoyándose en las *Cartas provinciales* de Pascal, la "moral jesuítica", se nos presenta como defensor de la moralidad religiosa, que opone a la garrulería y a la banalidad de las diversas formas de moral laica. La doctrina moral católica es, según él, tan rica que contiene casi toda la verdadera moral del espíritu.

G) HISTORIA Y FILOSOFÍA. Hay que distinguir la historia de la crónica, que no es más que historia muerta, acción práctica. La verdadera historia es la historia actual, que arranca de la estructura espiritual del presente, y coincide con la creación y el devenir del espíritu. El juicio histórico es, como tal, un juicio individual. Pero aunque se refiere a lo singular no sólo contiene predicados universales, sino que su objeto propio es también universal. Así, por ejemplo, lo que a la historia literaria le interesa no es tanto Dante como la poesía. Por consiguiente, la historia se identifica con la filosofía. Por otra parte, la filosofía no es otra cosa que historia, por lo mismo que significa una obra concreta e histórica que no es posible separar del devenir. Croce afirma así la identidad completa de filosofía e historia, que sólo por motivos didácticos se mantienen separadas, asignándosele a la filosofía la investigación del método histórico.

Según Croce todo filósofo es, al mismo tiempo, historiador y todo historiador filósofo, y hasta se puede decir que en la filosofía de un hombre se alberga la historia, la vida entera de ese hombre.

El hombre individual lo mismo que las diversas disciplinas, arte, filosofía, ciencia en general, no son más que "momentos" pasajeros de una única realidad

que abarca en unidad todos los elementos diversos: el espíritu. Del estudio precedente de cada uno de los campos, resulta que para Croce no hay ninguna otra realidad fuera del espíritu. El mundo es el espíritu, en el que se aúnan sujeto y objeto, lo individual y lo universal, la teoría y la práctica. Porque *el espíritu constituye la síntesis* a priori *de todas las síntesis.* Es el desenvolvimiento (*svolgimento*) puro, infinito, eterno, que alcanza una etapa tras otra y las va superando. Esta infinitud constituye para nosotros el misterio, que radica sencillamente en las etapas no alcanzadas todavía por el todo, el misterio del *actus purus,* del verdadero Absoluto. En él se encierra todo y todo ente no es más que su manifestación, que resulta real en la medida en que es un "momento" de su eterno desenvolvimiento.

9. LÉON BRUNSCHVICG

A) Trasfondo histórico y peculiaridad. El idealismo francés del siglo xix, cuyo representante principal fue el kantiano original Charles Renouvier (1815-1903), conoció todavía toda una serie de notables figuras que, por lo general, no publicaron gran cosa. Habremos de nombrar en primer lugar a Octave Hamelin (1856-1907), autor de penetrantes estudios sobre varios grandes filósofos y de sólo una obra sistemática, *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* que apareció en 1907. A la misma dirección pertenece Jules Lagneau (1851-1894), cuya influencia fue sobre todo de tipo personal; sus obras no han aparecido en forma accesible hasta los años 1924-1925. Además, hay que nombrar a Dominique Parodi (1870-1955) y a Edouard Chartier (1868-1951), conocido bajo el seudónimo de "Alain". Como el idealista francés más importante entre los dos, encuentra su fuente principal ha ejercido mayor influencia en Francia, tenemos a Léon Brunschvicg (1869-1944). Su primera y más importante obra sistemática, *La modalité du jugement,*

apareció en 1897. Le siguieron la *Introduction à la vie de l'Esprit* en 1900, la monumental obra histórica *Les étapes de la philosophie mathématique*, en el año 1912, y la no menos monumental *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, en el año 1927. Brunschvicg publicó todavía toda una serie de trabajos hasta los comienzos de la segunda Guerra Mundial; culminó su influencia entre los años 1920 y 1939.

Brunschvicg es un idealista en un doble sentido. Por una parte, pretende prolongar y completar a Kant y Hegel y, por otra, utiliza a Platón, Descartes, Spinoza y aun al mismo Pascal, de quienes toma algunos pensamientos para su sistema interpretándolos en el sentido del idealismo crítico. También se muestra en él una fuerte influencia del positivismo. Por lo que respecta a las ciencias de la naturaleza sostiene un *matematismo y convencionalismo* extremadamente radicales, viendo en las matemáticas nada menos que la etapa más alta del pensamiento humano. No cabe duda que encontramos en él las mismas intuiciones acerca de una síntesis que hemos visto en Croce, al que le acerca también un interés especial por la historia, aunque su erudición en este campo no parece tan amplia como la del idealista italiano. Pero la expresión suya es más precisa que la de Croce y las discusiones que emprende con los que piensan de otra manera se mantienen siempre en los términos de la más estricta cortesía. Destaca en él, por lo que respecta a lo religioso y lo moral, una noble inspiración que le ha granjeado el respeto de todos.

B) EL IDEALISMO. Ya al comienzo de su obra capital, *La modalité du jugement*, establece Brunschvicg dogmáticamente la tesis fundamental del idealismo gnoseológico: "el conocimiento forma un mundo que es para nosotros el único mundo. Nada hay fuera de él; una cosa que estuviera más allá (*au delà*) del conocimiento sería, por definición, lo inaccesible, lo indeterminable, es decir, que vendría a ser para nosotros lo

mismo que la nada". Por lo tanto, la filosofía no puede ser otra cosa que crítica del pensamiento y tanto más cuanto que el pensar no es trasparente más que para el pensar mismo. Pero el objeto principal del pensar no es la representación, sino la actividad misma del espíritu y por eso puede definirse la filosofía como una actividad intelectual que se hace consciente de sí misma.

Como ocurre generalmente, este idealismo se alía con un *conceptualismo* que en este caso significa que el juicio precede a todas las demás actividades del espíritu. El concepto, a pesar de que parezca tan sencillo, resulta ya una síntesis de comprensión y extensión. Presupone, por lo tanto, un acto que junte esos dos aspectos. El pensamiento racional se compone, en fin de cuentas, de juicios y el juicio representa, en consecuencia, el acto fundamental único del espíritu. Brunschvicg, en este contexto, no sólo se enfrenta detenidamente, desde su punto de vista, con el intelectualismo realista de Platón y de Descartes, quienes trataban de basar la actividad sintética del espíritu en una realidad trascendente, sino que también se enfrenta con Kant, quien no supo desligar esa actividad de su subordinación a la categoría de relación y, por lo tanto, al concepto. La verdadera filosofía debe liberarse, según Brunschvicg, de toda presuposición del juicio.

El *juicio* mismo consiste en la afirmación del ser como necesario o como posible. Su parte constitutiva esencial es el verbo que, por referencia al contenido del juicio, se llama "cópula". Las modalidades del verbo constituyen, por lo tanto, el objeto fundamental de la investigación filosófica.

C) La modalidad del juicio. Mirando más de cerca esta modalidad nos encontramos con dos formas, la "forma de interioridad" y la "forma de exterioridad". La "forma de interioridad" consiste en la inmanencia recíproca de las ideas y es propia, especialmente, del juicio matemático, en el que el sujeto y el predicado carecen de significación si se los considera separados

uno de otro. Es la unidad del espíritu, que se da a sí mismo su propia ley. Mediante la "forma de interioridad" el juicio se hace inteligible; se halla esencialmente vinculado a ella. La "forma de interioridad" es propia de los juicios ideales y se halla en la base de la modalidad de necesidad. Pero no es suficiente por sí sola y junto a ella tenemos una "forma de exterioridad" porque el juicio debe poseer en sí mismo una cierta multiplicidad. La "forma de exterioridad" se halla condicionada por lo irracional con que tropieza el espíritu. Este irracional no es el ser independiente del espíritu ni tampoco una proyección de este espíritu hacia afuera, sino, sencillamente, la limitación del espíritu por sí mismo. Cuando el espíritu topa con este límite, en el que radica una negación de su actividad, experimenta, como si dijéramos, una conmoción en cuya virtud se considera, generalmente, que procede de un ente fuera del espíritu. La "forma de exterioridad" es la propia de la realidad. En el espíritu no hay, por lo tanto, ninguna dualidad, por un lado la "forma de interioridad" —a la que se alían la racionalidad y la necesidad del juicio matemático— y por otro, la "forma de exterioridad", a la que pertenecen la irracionalidad de lo insondable y la realidad de los juicios de hecho. Entre estas dos formas existiría, según Brunschvicg, una tercera forma mixta que correspondería a la posibilidad.

Como el espíritu es unidad, el pensamiento humano se consuma en el juicio del análisis matemático, donde resplandece con la mayor pureza la "forma de interioridad". Este juicio es *a priori*. La ciencia matemática se halla determinada por su forma y no por su objeto, del que es completamente independiente. No existe ninguna intuición matemática, es decir, intelectual. Los demás juicios (el geométrico, el físico y el juicio de probabilidad), que son crecientemente irracionales, constituyen, sin embargo, un mundo diferente del mundo de la percepción, a saber, el "mundo de la ciencia", que no se deja reducir a aquel otro mundo de la percepción. No es posible resolver en pura teoría

la cuestión de cuál de estos mundos sea el verdadero, ni evitar, por lo tanto, que permanezcamos al respecto en un dualismo. Lo mismo cabe decir de la vida práctica, en la cual la actividad exterior y la dispersión de los individuos se contraponen a la ley moral interna del espíritu. Así como hay dos mundos, hay también dos humanidades. Este dualismo es resuelto, finalmente, por la historia del espíritu, que pugna por la unidad y la interioridad.

D) LAS ETAPAS DE LA VIDA ESPIRITUAL. En sus eruditos trabajos sobre la historia del espíritu humano, traza Brunschvicg a grandes rasgos un cuadro de este desarrollo. Podemos distinguir dos épocas fundamentales: la infancia y la madurez adulta. La primera época es la de la exterioridad, la de lo "acusmático", la del hombre de la fe oral; la segunda la del matemático, la del hombre de la ciencia racional. La ciencia racional fue descubierta por los pitagóricos, creadores de la matemática, y por Sócrates, el maestro de la reflexión. Por desgracia, con Aristóteles la vida del espíritu retrocedió a la época infantil y en su virtud Europa se mantuvo durante varios siglos bajo el signo acusmático. Fue Descartes quien volvió a redescubrir el camino matemático y devolvió a la humanidad el goce pleno de su derecho a la verdad. Pero sólo poco a poco podía lograrse un progreso en el camino por él iniciado. No fueron capaces los pensadores de liberarse en seguida de los prejuicios realistas, como, por ejemplo, la dependencia del espíritu de un mundo exterior. Por eso amagó el romanticismo con reconducir la humanidad a la Edad Media. Pero finalmente la ciencia ayudó al espíritu a triunfar: Einstein ha eliminado definitivamente la idea de las cualidades intuitivas. Hay motivos para creer que mientras fenece la fe se le prepara a la razón un porvenir magnífico; entonces se reconocerá que nada hay fuera de la libertad del espíritu, es decir, de la pura conciencia.

No debemos entender este desarrollo, en el sentido de Hegel, como un despliegue necesario. El espíritu es libre y contingente. Sus progresos se pueden comparar al curso, rico en meandros, de un río. Pero no obstante esta contingencia, la historia constituye un progreso constante de la conciencia hacia el despliegue total de la razón, cuyo prototipo lo constituye la ciencia matemática. En la historia tenemos como otra característica del espíritu, lo fluyente, lo dinámico, lo nunca cuajado en rigidez, que es propio del espíritu. El mismo Brunschvicg ha destacado al respecto las analogías de su doctrina con la de Bergson.

E) La religión del espíritu. En contraposición a Croce, Brunschvicg, que ha estudiado constantemente a Pascal, muestra un interés vivo por las cuestiones religiosas; todo su pensamiento desemboca en una filosofía de la religión. Según él, no es posible defender la religión desde el terreno del pensamiento profano; ella misma tiene que defenderse. Pero, por desgracia, no existe una sola religión, sino muchas, que riñen entre sí en el campo genuinamente religioso. Por otra parte, el filósofo no puede reconocer una verdad doble, la una religiosa y la otra científica; la verdad religiosa debe ser la verdad pura y simple. Esta religión hace tiempo que ya fue descubierta, es la religión del verbo, de la luz interior. Consiste en la certeza de que Dios se halla presente en nuestro pensamiento y en nuestro amor. Pero este Dios no es ningún Dios trascendente, hacedor de mundos. No es ningún objeto, ningún concepto, ni siquiera un objeto de amor que pudiera oponerse a otro objeto. Es aquello en cuya virtud todos nosotros vivimos la vida única del espíritu. En otras palabras, *Dios es* la palabra (el Verbo), y hasta se pudiera decir: *la cópula del juicio*. Este concepto de Dios no sólo nos emancipa de doctrinas fabulosas, sino que también nos libera en el sentido moral; no esperamos de Dios más que la comprensión plena y pura de lo divino. Como hizo Galileo en la teoría, así nosotros debemos

renunciar en la moral al lugar preferente de la tierra. Mediante esta renuncia se manifestará a plena luz el carácter del intelecto humano, su desinterés y su humildad real. Esta depuración nos conducirá a un Tercer Testamento. Al mismo tiempo, liberará por completo a la conciencia de su propio pasado, aunque guardándole fidelidad y no siendo ingrata con él. Así como el Nuevo Testamento significa la consumación del Viejo, así también la religión del espíritu —que debiera identificarse con la investigación científica— es la consumación del Evangelio.

Como vemos, esta doctrina no es otra cosa que una filosofía profundamente inmanentista y monista. *No hay nada fuera de la libertad*, del empuje creador del espíritu, que se despliega en formas cada vez más altas para alcanzar, finalmente, la unidad perfecta de la conciencia.

10. EL NEOKANTISMO

A) Las escuelas neokantianas. En Alemania el idealismo resurgió en el último tercio del siglo xix principalmente en la forma de neokantismo. Se pueden enumerar siete grandes escuelas que interpretan en modo diverso la doctrina del maestro: *1)* la dirección fisiológica (Hermann Helmholtz, 1821-1894, Friedrich Albert Lange, 1828-1875), que interpretaba las formas *a priori* kantianas como disposiciones fisiológicas; *2)* la dirección metafísica (Otto Liebmann, 1840-1912, Johannes Volkelt, 1849-1930), que creía posible una metafísica crítica; *3)* la dirección realista (Alois Riehl, 1844-1924, Richard Hönigswald, 1875-1947), que se manifestó en el sentido de la existencia de una cosa en sí; *4)* la dirección relativista de un Georg Simmel (1858-1918), para quien el *a priori* kantiano es de naturaleza psicológica y relativa; *5)* la dirección psicológica (Hans Cornelius, 1863-1947), que se aproxima todavía más al positivismo. Estas cinco escuelas han sido superadas y hay que admitir también que no son ortodoxamente

kantianas. Por el contrario, las otras dos escuelas que restan por enumerar, son más importantes y gozaron de mucha influencia entre las dos guerras, manteniéndose fieles al espíritu de Kant. Se trata de 6) la escuela logicista (de Marburgo) y 7) la axiológica (escuela de Baden). Finalmente, Bruno Bauch, pensador de rango, llegó a una especie de síntesis de estas dos últimas direcciones, que él funde y prolonga.

Se podría decir que el movimiento neokantiano es exclusivamente alemán. Pero en la misma Alemania se halla en la actualidad en retirada, luego de su periodo de esplendor en el tiempo que siguió inmediatamente a la primera guerra. Su lugar lo van ocupando las direcciones fenomenológicas, existencialista y metafísica. El reinado del nacionalsocialismo le asestó el golpe de gracia, pues sus representantes eran, en su mayoría, de origen judío y fueron enconadamente perseguidos.

En esta sección vamos a ocuparnos de los puntos más importantes en las opiniones de la escuela de Marburgo, de la de Baden y de Bruno Bauch. El número de neokantianos importantes es demasiado grande y su influjo no lo bastante extendido para que hayamos de conceder a cada uno de ellos su sección correspondiente. Por otra parte, aquí, como en el caso del neopositivismo y del marxismo, nos hallamos frente a una verdadera escuela que ofrece en todas sus manifestaciones una ancha comunidad de principios y métodos compartidos.

B) LOS PENSADORES. El fundador de la escuela de Marburgo es Hermann Cohen (1842-1918), quien cobró fama con sus trabajos sobre Platón, sobre la historia y el principio del método infinitesimal y sobre Kant trabajos, por lo demás, de difícil comprensión. Su discípulo principal, Paul Natorp (1854-1924), que se dio a conocer por su libro sobre Platón (*Platos Ideenlehre*, 1903), fue capaz, por el contrario, de exponer sus ideas en forma clara y accesible. Su obra *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (1911, *La filosofía, su-*

problema y sus problemas), junto con la de Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892, *El objeto del conocimiento*), representa la mejor introducción al neokantismo. Otros marburguenses importantes son: Ernst Cassirer (1874-1945) y Arthur Liebert (1878-1947) conocidos ambos por su amplia acción internacional. Karl Vorländer (1860-1928) buscó una síntesis de la ética kantiana y la ética socialista. Finalmente, Rudolf Stammler (1856-1938) es la figura más destacada en la rama de la filosofía jurídica dentro de la escuela de Marburgo.

La escuela de Baden fue fundada por Wilhelm Windelband (1848-1915), uno de los más connotados historiadores de la filosofía y antiguo discípulo de Lotze. Windelband posee brillantes dotes de expositor; sus *Präludien* (1884) apenas si han podido ser superados en lo que a claridad y a belleza de expresión se refiere. Le siguió a la cabeza de la escuela Heinrich Rickert (1863-1936), que también se distinguió, como su maestro, por la claridad y precisión de su pensamiento. Emil Lask (1875-1915) es, entre los neokantianos, aquel cuya doctrina más se acerca a la posición fenomenológica. Cayó en la primera Guerra Mundial, sin haber dejado la obra en la que se habían puesto tantas esperanzas. Entre otros representantes distinguidos, debemos nombrar a Hugo Münsterberg (1863-1916), que se dedicó principalmente a la psicología.

También Bruno Bauch (1877-1942) surgió de la escuela de Baden; fue discípulo de Rickert y Windelband sucesivamente y también de otros neokantianos. Su filosofía rompe, sin embargo, los marcos de esta escuela y representa un intento de síntesis de la escuela de Baden y la de Marburgo, con elementos nuevos de su propia cosecha. También Bauch se halla, en grado todavía mayor que la escuela de Baden, bajo la influencia de Lotze. Cuenta entre los más difíciles de los filósofos contemporáneos.

C) Las tesis comunes. Todos los neokantianos acogen diversas concepciones fundamentales que dibujan el perfil único de la escuela. En primer lugar, apelan a Kant, que ante sus ojos viene a ser el filósofo máximo y hasta *el* pensador de la cultura moderna. De esta suerte, comparten toda una serie de supuestos fundamentales. Rechazan, en primer lugar, el método psicológico y la metafísica. Esta última les parece imposible y en lugar del método psicológico y de cualquier método empírico en general, propugnan en la filosofía el *método trascendental.* Según este método la filosofía consiste, esencialmente, en el análisis de las condiciones lógicas del conocimiento y de la volición. Por consiguiente, resultan, también como Kant, *conceptualistas,* es decir, que niegan, si bien en forma diferente según el matiz de la escuela, la existencia de la intuición intelectual. El entendimiento es, para ellos, una facultad para construir el todo a base de sus partes y no posee más capacidad que la de síntesis. No existe conocimiento alguno de contenidos ni de esencias. Sólo Lask parece significar en este aspecto una excepción parcial y, sin duda, bajo la influencia de la fenomenología. En tercer lugar, todos los neokantianos son *idealistas* en el sentido gnoseológico de la palabra: el conocimiento no consiste en una captación del objeto, sino en una creación del mismo. "El ser no descansa en sí mismo; es el pensamiento quien lo hace surgir."

Pero *comprender a Kant quiere decir ir más allá de él* (Windelband) y los neokantianos no se asustan ante el deber de enterrar el cuerpo de esa filosofía para que pueda sobrevivir su espíritu (Natorp). Y en verdad que van más allá de Kant en muchos aspectos. Así, su idealismo es más radical que el kantiano, puesto que rechaza la existencia de la cosa en sí. También niega que la sensación sea fuente original de conocimiento y, por lo tanto, resultan racionalistas más radicales que su maestro. Éstos son los puntos capitales de divergencia. En otras muchas direcciones han desarro-

llado y transformado la doctrina kantiana, y en el curso de este capítulo nos ocuparemos de las principales.

Para facilitar la comprensión conviene recordar que el idealismo de esta escuela nada tiene que ver con el idealismo subjetivo de un Berkeley, sino que se trata, sencillamente, de un idealismo "trascendental". Los neokantianos rechazan enérgicamente la idea de que el mundo se encontraría "en la cabeza" del sujeto pensante. Ello equivaldría a interpretar falsamente toda su doctrina. Tampoco conceden importancia alguna al "sistema C" de un Avenarius, como totalidad de la conciencia y del sistema nervioso. El sujeto, tal como ellos lo entienden, no es ni siquiera la conciencia que constituye el objeto de la psicología: Rickert elimina del concepto conciencia, en primer lugar, todo lo corpóreo, después, todos los contenidos psíquicos, de suerte que no queda más que la "conciencia en general" (*Bewusstsein überhaupt*), algo así como un punto matemático sin ninguna realidad. Comprendido desde este punto, todo lo que es es inmanente. Una vez admitida esta tesis, los neokantianos no tienen necesidad alguna de negar el realismo empirista: como todo lo que es inmanente a la conciencia en general, existen diversos trascendentes con respecto a la conciencia empírica, concreta y humana, de suerte que se halla superado el solipsismo. Se plantea entonces el problema de explicar en qué se basa lo dado objetivo, que en modo alguno niegan los neokantianos. Como no existe ninguna otra realidad que el contenido de la conciencia en general, es imposible recurrir a una realidad trascendente. Pero la objetividad y la verdad aparecen únicamente en el juicio. La cuestión se endereza, por lo tanto, hacia el juicio: se trata de comprender qué es lo que hace objetivo y verdadero al juicio sin traspasar para ello la inmanencia. En la explicación de esta cuestión divergen las distintas escuelas.

D) La escuela de Marburgo. Los representantes de la escuela "logicista" de Marburgo se orientan todos

hacia las ciencias exactas de la naturaleza. Pues aunque también se apliquen a la ética y hasta a la filosofía de la religión, el centro de su interés lo constituye siempre la razón teórica. Encuentran en la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la "deducción trascendental", la parte decisiva de la obra kantiana. Siguen desarrollando el idealismo con un radicalismo extremo: todo sin excepción es reducido a las leyes lógicas inmanentes de la razón pura. Como todos los neokantianos, rechazan la sensación en calidad de factor independiente de conocimiento. La sensibilidad no se enfrenta al pensamiento como un elemento extraño, sino que es, sencillamente, una incógnita, que se puede comparar con las magnitudes a determinar, la gran X matemática. No es algo dado (*gegeben*) al conocimiento, sino algo "planteado" (*aufgegeben*) al conocimiento, quien tiene que determinarlo por sí mismo. No existe intuición alguna: la razón consiste en el despliegue progresivo de juicios y el objeto es un producto de esta actividad. Pero no hay que entenderla como actividad psíquica: se trata de enlaces puramente conceptuales de conceptos. Estos conceptos mismos son relaciones lógicas. A la postre, todo ser, la realidad entera, es reducida a un tejido de relaciones lógicas y se niega cualquier elemento irracional. Se ha dado a esta teoría el nombre de "idealismo lógico" o "panlogismo".

¿Cómo, dentro de un marco semejante, explicar la objetividad de los juicios y dar un sentido a la palabra "verdad"? Los idealistas de la escuela de Marburgo contestan a esta pregunta remitiéndonos a las categorías. Según ellos, éstas son puntos de vista, reglas metódicas cuya índole es totalmente *a priori*, es decir, que son independientes de la experiencia y determinan el valor de verdad de los juicios: un juicio es verdadero y objetivo cuando ha sido formado de acuerdo con ellas y es falso cuando surge en contradicción con las mismas. Las categorías constituyen las condiciones del conocimiento. Fuera de ellas existe, ciertamente, un pensar, pero no un conocimiento. De este modo expli-

can la objetividad del saber sin apoyarse para nada en cualquier elemento trascendente o irracional.

También en los dominios de la moral las normas son, para ellos, necesariamente *a priori*, no proceden de la experiencia. La ética no es, en el fondo, más que una lógica del deber ser; éste, como en Kant, es puramente formal, es decir, carece de contenido. Pero los marburguenses se diferencian del fundador del criticismo por el carácter social de su doctrina, oponiéndose al individualismo suyo. Llegaron hasta intentar una síntesis del kantismo y del socialismo marxista. La escuela de Marburgo no le reconoce a la religión ninguna significación propia, no es más que una forma de la moralidad, y, para Cohen, Dios mismo no es más que un ideal moral, la meta a la que se endereza todo el esfuerzo moral. En el caso de Natorp, que en un principio profesaba las mismas ideas, discrepan las opiniones en cuanto a si es verdad que hacia el término de su vida se operó en él, realmente, un cambio de ideas. En este aspecto los marburguenses permanecen más fieles a Kant que los demás idealistas. Prolongaron así el espíritu del siglo XIX. El carácter monista de su filosofar, que pretende explicar la realidad entera por un solo principio lógico, acuña este sesgo en forma todavía más marcada.

E) La escuela de Baden. Aunque la escuela de Baden (también escuela del suroeste y escuela axiológica) comparte con la de Marburgo las ideas fundamentales del neokantismo, sin embargo, en muchos aspectos difiere de ella profunda y esencialmente. Sus partidarios no se orientan con tanta exclusividad hacia las ciencias de la naturaleza, sino que arrancan de la totalidd de la cultura y dirigen su atención hacia el desarrollo de la misma, esto es, hacia la historia. Es visible en ella la influencia del historicismo alemán (§ 13). Por otra parte, el pivote central del kantismo se halla más para ellos en la *Crítica de la razón práctica* que en la *Crítica de la razón pura*. Su idealismo no es menos radical que el

marburguense, pero no son racionalistas radicales y reconocen la presencia de un elemento irracional en la realidad. Lo que para ellos constituye el fundamento del ser objetivo no son las leyes lógicas, sino las axiológicas, basadas en valores. Por eso su teoría es pluralista y revela una comprensión profunda del valor peculiar de lo religioso.

En relación con la "conciencia en general", no existe ninguna realidad trascendente. Y si los juicios basados en las realidades inmanentes alzan, sin embargo, pretensiones de verdad y objetividad, ello se debe a la presencia de valores trascendentales, que encierran un deber ser: un juicio es verdadero cuando corresponde a un tener que ser, es decir, cuando se halla conforme con un deber trascendental. Como se ve, esta doctrina acepta la existencia de contenidos irracionales y no desemboca en la reducción de todo el ser a métodos lógicos. Porque el fundamento del ser lo constituyen los valores, que son independientes de la razón y hasta de la "conciencia en general". Los valores de que se ocupan la ciencia, la lógica, la moral, la estética, etcétera, no son, en modo alguno, relativos: poseen una validez absoluta. Son leyes ideales, inmanentes. Pertenecen a un reino inmutable y eterno y no existen, sino que valen, sin ser reales. Esos valores son de tres clases: valores de verdad, valores morales y valores estéticos; por encima de ellos se ciernen, según Windelband, los valores de lo religioso.

Es propio de los valores religiosos el que no es posible pensarlos sin referencia a una realidad trascendente. Por el camino del pensar puro, sin contradicción, no nos es accesible un Dios trascendente; pero para creer en un Dios semejante —y esta creencia es exigida por la presencia de valores religiosos— no es menester que lo comprendamos. En este punto se traspasa la inmanencia total, cierto que al precio de un irracionalismo religioso.

Además de la teoría de los valores, en la cual los filósofos de Baden pasan por ser los fundadores de

una disciplina filosófica nueva, también los filósofos de esa escuela han prestado grandes servicios a la filosofía de las ciencias del espíritu. Si las ciencias de la naturaleza son nomotéticas, es decir, ciencias que enuncian leyes (Windelband) y proceden generalizando (Rickert), las ciencias del espíritu, por el contrario, son idiográficas e individualizadoras. Su meta no consiste en establecer leyes universales, sino en describir lo individual. Pero como el historiador no puede atender a no importa qué entidad individual, es menester hacer una selección. Tal selección presupone un juicio de valor; por lo tanto, la estimación axiológica constituye la base de todas las ciencias del espíritu.

Rickert se plantea la cuestión de cómo se podrá explicar la relación recíproca de ambos reinos, el de la realidad y el de los valores. Según él, la relación no es posible sino a través de una esfera diferente de esas otras dos. La denomina "tercer reino" y las relaciones que lo constituyen cobran la designación de "formaciones de sentido" (*Sinngebilde*). A este reino corresponde la cultura.

Prosiguiendo con las ideas de la escuela de Baden y en contacto con la fenomenología, Lask llega a un sistema que reconoce los contenidos intuitivos. Estos contenidos son, ciertamente, inmanentes, pero, de todos modos, su doctrina se halla en radical contraste con la concepción de los marburguenses.

F) Bruno Bauch. Bauch, que procede de la escuela de Baden, difiere en varios puntos de ella. Si los de Marburgo tienen como punto de partida la primera crítica de Kant y los de Baden la segunda, Bauch considera que la *Crítica del juicio* representa la obra capital de Kant y encierra el sentido auténtico de su filosofía. Su actitud fundamental es trascendental en forma muy radical. No habla siquiera de una síntesis *a priori*, sino de la ley de la síntesis. De este modo, puede llegar a un objetivismo más decisivo que los demás idealistas neokantianos. Viene a distinguir así entre validez (de

los juicios) y vigencia (de las relaciones objetivas) [*Gültigkeit* y *Geltung*]. Esta última funda la primera. El sujeto trascendental no es concebido ya, a la manera de Rickert, como el resto irreductible de la conciencia, sino, sencillamente, como sistema o totalidad de las condiciones de los objetos; es un sujeto objetivo que, en el fondo, ya no tiene de común con un sujeto en sí más que el nombre. El título de su obra capital *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit* (1923, *Verdad, valor y realidad*), pone muy bien de manifiesto otra tendencia suya característica, a saber, la de considerar los tres problemas comos los tres aspectos diversos de una y la misma cuestión, pues concibe la realidad como igual a la verdad y, además, como idéntica con el valor. Porque la verdad (el valor de verdad) no es, en el fondo, sino la vigencia pura, es decir, la realidad, mientras que los demás valores participan en ella. Con esto se ve claramente cómo Bauch redujo todo a relaciones trascendentales (al estilo de Marburgo), pero concibió esas relaciones como conexiones de vigencia en forma que se acerca a la escuela de Baden.

Partiendo de su objetivismo idealista, Bauch ha desarrollado una teoría de la *dialéctica* que en ciertos aspectos recuerda a la de Hegel. Sus "conceptos", es decir, las leyes formadoras de los objetos, no son rígidos y duros, sino algo en eterno movimiento. No sólo el mundo material, sino las mismas leyes esenciales de nuestro mundo se hallan en constante desarrollo. En su totalidad, reciben el nombre de idea. Pero ya no se trata, como en Kant, de un concepto regulador, sino de una unidad objetiva de la totalidad infinita de las formas lógicas.

OBSERVACIONES CRITICAS FINALES

Es fundamental en el idealismo contemporáneo la visión de la peculiaridad del espíritu, de la ley objetiva y del carácter creador del conocimiento. Los partidarios de esta dirección ven con especial agudeza aquello,

precisamente, para lo que son ciegos los empiristas: que el espíritu es algo radicalmente diferente de la materia y que no puede ser reducido a ella, que la ley lógica o moral no puede basarse en un proceso psíquico (así, por lo menos, entre los neokantianos) y que el conocer no consiste en ninguna aceptación pasiva de imágenes. Gracias a estas intuiciones, los idealistas se hallan, en muchos puntos, por encima de la capa primitiva del materialismo, el positivismo y el psicologismo, así como del subjetivismo teórico y axiológico. También se oponen enérgicamente al irracionalismo vitalista. Tenemos que agradecerles toda una serie de contribuciones valiosísimas. Recordemos la *Estética* de Croce, la teoría axiológica de la escuela de Baden y su engolfamiento en el análisis del conocimiento, análisis que a menudo sorprende por su sutileza y penetración.

Pero sus concepciones son unilaterales y tan exclusivamente racionalistas que no hacen justicia a los demás aspectos de la realidad. Por eso es común a todos los idealistas una comprensión deficiente del mundo material, el cual reducen, en último término, a la condición de puro fenómeno. También les falta, por lo menos a la mayoría, la comprensión de lo real y concreto y manifiestan una propensión innegable a colocar en lugar del ser funciones lógicas, vacías de contenido. Esto se debe, en su mayor parte, a dos principios fundamentales adoptados sin examen previo: el principio de la inmanencia y el conceptualismo. El resultado final es que, como les pasa a los empiristas, no pueden resolver las cuestiones concretas y vivas del ser humano. Esto se nota, especialmente, en lo que atañe a la religión, frente a la cual, si prescindimos de la escuela de Baden, no revelan la menor comprensión. Siguen siendo en todo esto representantes de la mentalidad típica del siglo XIX, y su filosofía va siendo desplazada en la actualidad por corrientes nuevas, más concretas y más abiertas a la totalidad del ser.

IV

FILOSOFÍA DE LA VIDA

...Porque todo fluye y nada permanece..
...Como nadie se mete dos veces en el mismo río.

HERÁCLITO

Así como el centro del empirismo y del materialismo, que fueron tratados en la sección segunda, lo ocupa el conocimiento científico de la materia, y el idealismo, al que nos referimos en la sección tercera, gira en torno a la idea, los filósofos que van a distraer nuestra atención ahora tratan de explicar la realidad entera por la vida. Pero no es éste el único rasgo que los distingue. Se diferencian de los empiristas y de los idealistas, más que nada, por su empeño en hacer saltar los marcos generales de la filosofía moderna (1600-1900) y en especial del kantismo. Se alejan radicalmente tanto del mecanicismo como del idealismo. Aunque difieren mucho entre sí, podemos señalar como lo común:

1) Todos son *actualistas* absolutos. Para ellos no hay más que movimiento, devenir, vida. El ser, la materia, etcétera, pasan, si es que pasan, como desechos del movimiento. La sentencia de Bergson de que "encierra más el devenir que el ser" pueden apropiársela todos los filósofos de este grupo. 2) Su concepción de la realidad es *orgánica*. La biología es en ellos tan decisiva como la física en los representantes del materialismo científico-natural. En algunos filósofos de la vida, especialmente los de la escuela de Dilthey, también la historia desempeña un papel importante. Pero, en toda caso, para ninguno de ellos es el mundo una máquina, sino vida en movimiento. 3) Sobre la base de esta posición biológica, los filósofos de la vida disponen de una teoría peculiar de la ciencia. Son, sin excepción, *irracionalistas* y decididamente empiristas. Los conceptos, las leyes *a priori*, las derivaciones lógicas, representan para ellos casi una pesadilla. No reconocen jamás como métodos filosóficos verdaderos métodos racionales, sino, única-

mente, la intuición, la práctica, la comprensión viva de la historia. 4) A pesar de todo, no son por lo general subjetivistas, sino que aceptan la existencia de una *realidad objetiva* que trasciende al sujeto. Como es natural, rechazan por completo el idealismo trascendental o absoluto. 5) Finalmente, encontramos en la mayoría de estos filósofos una propensión clara hacia el *pluralismo* y el *personalismo*. Esta propensión no siempre marcha de acuerdo con la teoría fundamental de la evolución de la vida, pero se explica quizá como reacción frente al monismo materialista o idealista. El movimiento ha ejercido su mayor influencia precisamente en esta dirección.

Podemos distinguir cuatro escuelas diferentes de "filosofía de la vida": la filosofía bergsoniana del *élan* vital; el pragmatismo norteamericano e inglés; el historicismo que arranca de Dilthey, y la filosofía alemana de la vida. Por razones técnicas nos ocuparemos de las dos últimas escuelas en un mismo capítulo y trataremos, por separado, a Bergson y los bergsonianos. Nuestra exposición de la filosofía de la vida se articula, por lo tanto, en tres capítulos: Bergson, pragmatismo y bergsonismo, filosofía alemana de la vida e historicismo.

11. HENRI BERGSON

A) Procedencia y peculiaridad. Henri Bergson (1859-1941) es el representante más original y destacado de la nueva filosofía de la vida, que cobró en él la forma más acabada. Pero si bien, más tarde, se puso a la cabeza del movimiento, en modo alguno es su fundador. En Francia misma, la *Action* de Blondel precedió a los *Données immédiates* de Bergson y también Le Roy, más tarde discípulo de Bergson, se había manifestado con anterioridad en contra del mecanicismo. El movimiento en su conjunto se halla en relación con la dirección espiritualista, voluntarista y personalista de la filosofía francesa que, iniciada por Maine de Biran, tuvo como representantes luego a Félix Ravaisson-Mol-

lien (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918) y Émile Boutroux (1845-1921), del que fue discípulo Bergson. Además, no sólo estos filósofos influyeron en él, sino también la "crítica de la ciencia". Por otra parte, ha acogido bastantes ideas de las teorías evolucionistas y utilitaristas de los ingleses; como dice él mismo, en un principio le pareció que sólo la filosofía de Herbert Spencer se ajustaba a la realidad, y su filosofía propia arrancó del intento de ahondar en los fundamentos del sistema spenceriano.

Pero este empeño desembocó a la postre en la repudiación total del spencerismo, al que no cesó de combatir en adelante. La actividad especulativa de Bergson se destacó preferentemente en cuatro obras que muestran con claridad su desarrollo espiritual. El *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) contiene la teoría del conocimiento de Bergson, *Matière et Mémoire* (1896) su psicología, *L'évolution créatrice* (1907) su metafísica fundada sobre la biología especulativa, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) su ética y su filosofía de la religión. Todas estas obras tuvieron un éxito extraordinario, lo que se explica porque Bergson no sólo expuso una filosofía realmente nueva y que correspondía a las necesidades más hondas de la época, sino que la revistió de un lenguaje de rara belleza. A una claridad extraordinaria, a una matización artística de sus expresiones y a una fuerza plástica impresionante alía una gravedad filosófica y una agudeza dialéctica que no tienen par. Además, sus obras se apoyan en conocimientos reales profundos, adquiridos a fuerza de estudios amplísimos y ahincados. Por eso fue capaz Bergson de superar el positivismo y, a la par, el idealismo del siglo XIX. Bergson viene a ser una de las vanguardias del espíritu nuevo de nuestro tiempo.

B) DURACIÓN E INTUICIÓN. Según la idea general que procede de las ciencias, la *extensión*, la *multiplicidad* numérica y el *determinismo* causal son propios del mun-

do. El mundo se compone de cuerpos rígidos extensos, cuyas partes se hallan espacialmente yuxtapuestas; se caracteriza por un *espacio* totalmente *homogéneo* y por diferenciaciones exactas, y todos los fenómenos se hallan determinados de antemano por leyes inmutables. La ciencia de la naturaleza no considera nunca el movimiento, sino las posiciones de los cuerpos, que se siguen unas a otras, jamás estudia las fuerzas, sino, únicamente, sus efectos; la imagen del mundo que traza la ciencia natural carece de todo dinamismo y de toda vida; el tiempo, tal como lo considera la ciencia, es, en último término, espacio; y aunque la ciencia natural pretende medir el tiempo, lo que mide en realidad es siempre el espacio.

Pero, aunque con esfuerzo, podemos descubrir en nosotros mismos una realidad totalmente diferente. Esta realidad posee una *intensidad cualitativa* pura, se compone de partes absolutamente *heterogéneas*, que se interpretan de suerte que no es posible diferenciarlas claramente entre sí y, por último, esa realidad interior es *libre*. No es espacial ni calculable, de hecho *dura* y no *es*, en realidad, más que pura duración y, por lo mismo, totalmente distinta del espacio y del tiempo que manejan las ciencias de la naturaleza. Es un hacer singular e indivisible, un *élan* y un devenir que no puede ser medido. Esta realidad se halla, radicalmente, en un fluir constante; no *es* jamás, sino que perpetuamente *deviene*.

La facultad humana que está en correspondencia con la materia espacial es la *inteligencia* y ésta se caracteriza por estar orientada completamente hacia la *acción*. De la acción resulta, sin más, la forma de la inteligencia. Como necesitamos para la acción cosas determinadas con precisión, el objeto principal de la inteligencia lo constituye lo corpóreamente firme, inorgánico y fragmentario; la inteligencia sólo puede representarse claramente lo quieto. Su reino es la materia. La capta para transformar los cuerpos en instrumentos; es el órgano del *homo faber* y subordina, esencialmente, a

la construcción de instrumentos. Dentro del campo de la materia y gracias a su afinidad esencial con la materia, la inteligencia no sólo capta los fenómenos, sino la esencia de las cosas. Bergson abandona el fenomenismo de Kant y de los positivistas, y reconoce a la inteligencia, en el campo de lo corpóreo, la capacidad de penetrar en la esencia de las cosas. Según él, la inteligencia es también analítica, es decir, capaz de disgregar según cualquier ley o sistema y de recomponer de nuevo. Sus características son la claridad y la capacidad de distinción.

Pero la inteligencia se caracteriza también porque por naturaleza es impotente para comprender la duración real, la vida. Conformada de acuerdo con la materia, traslada las formas materiales, extensas, calculables, claras y determinadas al mundo de la duración; secciona la corriente vital única e introduce en ella la discontinuidad, la espacialidad y la necesidad. Ni siquiera el más sencillo movimiento espacial puede ser comprendido por la inteligencia, como bien lo muestran las paradojas de Zenón.

Gracias a la *intuición*, que nos es propia, podemos conocer la duración; pero con ella la captamos en forma inmediata e íntima. La intuición se halla caracterizada por rasgos que la contraponen a la inteligencia. Órgano del *homo sapiens*, la intuición no está al servicio de la práctica. Su objeto lo constituye lo fluyente, lo orgánico, lo que está en marcha; ella sólo puede captar la duración. Si la inteligencia analiza y divide para preparar la acción, la intuición consiste en una visión simple que ni divide ni compone, sino que *vive* la realidad del durar. No es fácil lograr la intuición; estamos tan acostumbrados al empleo de la inteligencia que es menester un viraje íntimo violento, contrario a nuestras inclinaciones naturales, para que podamos ejercitar la intuición, de la que sólo en momentos favorables y fugaces somos capaces.

Resumiendo, podemos decir que existen *dos campos*: por un lado, el campo de la materia espacial y

rígida, subordinada a la inteligencia práctica, por otro, el campo de la vida y de la conciencia que dura, que corresponde a la intuición. Como la actitud de la inteligencia es exclusivamente práctica, la filosofía no puede emplear sino la intuición. Las visiones que así logra no es posible expresarlas en ideas claras y precisas y tampoco son posibles las demostraciones. Lo único que puede hacer el filósofo es ayudar a otros para que vivan una intuición parecida a la suya. Así se explica la plétora de metáforas sugestivas que ofrecen las obras de Bergson.

C) Teoría del conocimiento y psicología. Bergson aplicó en primer lugar su método intuitivo a los problemas de la teoría del conocimiento. Estos problemas, según nos dice, han recibido hasta ahora tres soluciones clásicas: el dualismo corriente, el kantismo y el idealismo. Estas tres soluciones, sin embargo, se apoyan todas sobre la errónea afirmación de que la percepción y la memoria son puramente especulativas e independientes de la acción, cuando en realidad son del todo prácticas y subordinadas a la acción. El cuerpo, por su lado, no es más que un centro de acción. De estas constataciones se sigue naturalmente que la percepción no abarca más que una parte de la realidad; de hecho consiste en una selección de imágenes, las que importan para la acción a realizar. También el idealismo es falso; los objetos de los que se compone el mundo son "*imágenes verdaderas*" y no, simplemente, partes constitutivas de la conciencia. Tanto el realismo corriente como el kantiano, se equivocan además al colocar entre la conciencia y la realidad exterior el espacio homogéneo, que consideran como indiferente. De hecho, el espacio es una forma subjetiva, en correspondencia, únicamente, con la acción humana.

Bergson basa su teoría del conocimiento en una determinada psicología. Rechaza, en primer lugar, el *materialismo*, que saca toda su fuerza del hecho de que la conciencia depende del cuerpo, como si el hecho

de que un vestido oscile y caiga con la percha de donde cuelga nos pudiera autorizar a identificar el vestido y la percha. Entre los fenómenos psíquicos y fisiológicos no existe siquiera ni un paralelismo que, por lo demás, está lejos de haber sido demostrado. Esto lo podemos ver en la memoria pura. Porque hay que distinguir dos *tipos de memoria*: una memoria mecánica, corporal, que consiste únicamente en la repetición de una función que se ha hecho automática, y la memoria pura, que reside en las imágenes mnémicas. En este caso, no puede hablarse de una localización en el cerebro, argumento principal que manejan los materialistas. Si existiera propiamente una localización exacta semejante, entonces debieran perderse porciones enteras de la memoria a causa de ciertas lesiones cerebrales; pero en la realidad no vemos a menudo nada más que una debilitación general de la memoria. Más fácilmente podríamos comparar el cerebro con una especie de gabinete destinado a la transmisión de señales. La vida propiamente espiritual no es función que le incumba. Por su parte, la memoria no es una percepción debilitada, sino un fenómeno esencialmente diferente.

La psicología asociacionista lleva en su raíz un doble error: concibe la duración espacialmente y al yo como un conjunto de cosas impresas por la materia. Los mismos errores conducen al *determinismo* psicologista, que concibe los motivos como cosas simultáneas y el tiempo como un camino en el espacio, de donde resulta, naturalmente, la negación de la libertad. En realidad, nuestras acciones arrancan de toda nuestra personalidad; la decisión crea algo nuevo, el hecho sale del yo, del yo únicamente, y es, también, completamente libre. El hecho de que se niegue tan a menudo la libertad a pesar de su evidencia inmediata se debe a que la inteligencia constituye un yo superficial, parecido al cuerpo, y encubre de esta manera el yo profundo real, que no es más que creación y duración.

D) Vida y evolución. Las dos teorías clásicas con las que se ha tratado de explicar la vida, la *mecanicista* y la *teleológica*, yerran por igual, ya que ambas niegan, en el fondo, la duración. Según la primera, el organismo sería una máquina determinada de antemano por leyes calculables y, según la segunda, existiría un plan cósmico acabado. Ambas distienden demasiado el concepto de la inteligencia en un aspecto; la inteligencia es para obrar y no para conocer la vida. La filosofía tiene que superar ambas doctrinas, especialmente el mecanicismo, el que niega de rondón los hechos más patentes.

Lo mismo que en el problema psicofísico, también en el problema de la vida podemos remitirnos a un fenómeno de cuya observación resalta la falsedad del mecanicismo. Este fenómeno consiste en la producción de órganos estructuralmente análogos en líneas muy diferentes de la evolución; así, por ejemplo, el ojo en los moluscos y en los vertebrados, cuyas líneas debieron separarse mucho antes del momento en que pudieron ver. Sirviéndose de este hecho y de otras muchas observaciones, rechaza Bergson el mecanicismo darwiniano y neodarwiniano y, en general, la concepción mecanicista del órgano vivo. El órgano vivo debe ser considerado como la *expresión* compleja *de una función simple*; se podría comparar a una imagen compuesta de miles de trazos y que, sin embargo, expresa la inspiración simple del artista. Es cierto que el organismo alberga un mecanismo y hasta parece ser un mecanismo. Pero así como un arco dividido en segmentos muy pequeños parece coincidir con sus tangentes, así también la vida, investigada a trozos con los métodos científico-naturales, parece ser un mecanismo, pero no lo es.

La vida como un todo no es ninguna abstracción. En un momento determinado surgió en un lugar del espacio una corriente vital que, a través de los organismos desarrollados, fue pasando de un germen a otro. La corriente vital trata de superar los obstáculos que la

materia le opone; la materialidad de un organismo representa la totalidad de los obstáculos vencidos por la vida. La vida no procede lógicamente, yerra a las veces, se remansa también en callejones sin salida y hasta vuelve hacia atrás. Sin embargo, el ímpetu vital general persiste. Para poder desplegarse, el *élan vital* se divide en varias direcciones. Así ha surgido, en primer lugar, la gran dualidad del reino vegetal y del reino animal: las plantas almacenan la energía de modo inmediato para que los animales puedan disponer de ella como de una materia explosiva para la acción libre. Por eso las plantas se hallan vinculadas a la tierra y la conciencia no ha despertado todavía; en el mundo animal amanece la conciencia.

El *élan vital* vuelve a dividirse en el mundo animal en dos direcciones diferentes, como si ensayara dos métodos: en una de las direcciones encuentra su culminación en los insectos sociales, en la otra en el hombre. En la primera dirección la vida busca movilidad y flexibilidad mediante el *instinto*, es decir, la capacidad de emplear instrumentos orgánicos y hasta de crearlos; el instinto conoce sus objetos por simpatía, desde dentro, y actúa de un modo infalible, pero siempre uniforme. Por el contrario, en los vertebrados se desarrolló la *inteligencia*, es decir, la capacidad de producir y utilizar instrumentos inorgánicos. Por su naturaleza más íntima, la inteligencia no se orienta hacia las cosas, sino hacia las relaciones, hacia las formas, conoce su objeto sólo por fuera. Pero sus formas vacías pueden ser llenadas por objetos innumerables y de no importa qué clase. La inteligencia perfecta traspasa sus fronteras originales y puede encontrar aplicación fuera del campo práctico para el cual fue instituida.

Finalmente, encontramos en el hombre, aunque no sea más que en forma de fugaces conatos, la *intuición*, en la cual el instinto se ha hecho desinteresado y capaz de pensar sobre sí mismo. El hombre es también libre. Todo el curso evolutivo conduce, por lo tanto, a la liberación de la conciencia en el hombre y éste aparece

como el fin último de la organización de la vida sobre el planeta.

E) Metafísica. Si el filósofo es capaz de sumirse en el mar vital que nos rodea, puede tratar de captar el nacimiento de los cuerpos y de la inteligencia. Esta intuición le muestra que no sólo la vida y la conciencia, sino *la realidad toda es un puro devenir*. No existen cosas, sino, únicamente, acciones y el ser es devenir. "Encierra más el devenir que el ser." Sólo muestra inteligencia y, por consiguiente, la ciencia nos representa los cuerpos como rígidos. En realidad, el mismo mundo material es movimiento, es ímpetu, aunque, ciertamente, en descenso y dispersión. En el mundo existen propiamente *dos movimientos*, uno ascendente —el de la vida— y otro descendente —el de la materia—. La ley de la materia es la ley de la degradación de la energía; la vida lucha contra esta ley, pero no puede contenerla, sino, cuando más, demorar sus efectos. Podríamos comprenderlo comparándolo con el vapor que sale a chorro de las hendeduras de un recipiente. Este vapor asciende por la atmósfera, pero pronto se condensa en pequeñas gotitas y cae. Pero hay una parte que no se condensa inmediatamente y puja por elevar las gotas. En forma parecida una especie de vapor chorrea incesantemente de los recipientes gigantescos de la vida, formando, en su descenso, un mundo; las gotas que caen son la materia. O, empleando otra imagen, podríamos comparar el mundo con el movimiento vivo de un brazo que, una vez levantado, se sume en cuanto cede la tensión muscular: la materia viene a ser como un movimiento creador que se rinde. Pero estas imágenes son insuficientes porque la vida pertenece al campo psicológico y es inespacial.

Un proceso semejante encontramos en la conciencia. La intuición tiene la misma dirección que la vida, la inteligencia la contraria. Por eso la inteligencia se coordina esencialmente con la materia. La intuición, por el contrario, nos muestra la verdadera realidad, en

la cual aparece la vida como una gigantesca onda que se difunde y es contenida luego en casi toda su amplitud. Sólo en algunos puntos ha sido vencido el obstáculo y el impulso encuentra salida libre. Esta libertad aparece en la forma humana. Por eso no ha errado la filosofía al afirmar la libertad del espíritu en general, su independencia de la materia, su distancia infinita del animal y su probable perduración después de la muerte.

Pero, de todos modos, la filosofía, por haber empleado la inteligencia y sus conceptos, ha caminado por vías extraviadas. Valiéndose de minuciosos análisis, muestra Bergson cómo ha surgido la *idea del desorden* (a saber, de la contingencia de dos órdenes posibles, el vital y el geométrico) y cómo se ha formado la *idea* de la nada, que no pasa de ser una seudoidea. Bergson arremete contra los sistemas filosóficos más importantes del pasado. La metafísica de Platón y de Aristóteles, siguiendo la propensión natural de la inteligencia que se entrega a los conceptos, que no hacen más que imitar el lenguaje, ha subyugado la duración. Lo mismo se puede decir fundamentalmente, aunque los detalles cambien, de los sistemas modernos, el de Descartes, Spinoza, Leibniz, el criticismo kantiano y, especialmente, el de Spencer. En este último es donde se pone más de manifiesto el *carácter cinematográfico de nuestro pensar*: pretende captar la evolución con una sucesión de fragmentos de lo que evoluciona y desconoce así por completo la duración verdadera.

E) La moral. Según Bergson hay dos morales, la cerrada y la abierta. La *moral cerrada* deriva de los fenómenos más generales de la vida; consiste en una presión ejercida por la sociedad, y las acciones correspondientes se llevan a cabo automática, instintivamente. Sólo en casos excepcionales tiene lugar una pugna entre el yo individual y el social. La moral cerrada es impersonal y triplemente cerrada: persigue la conservación de las costumbres sociales, casi identifica al individuo con lo

social, de suerte que el alma se mueve siempre dentro de este círculo, y, por último, es función siempre de un grupo limitado y no puede servir para la humanidad entera porque la cohesión social a que sirve consiste, en su mayor parte, en la necesidad de la autodefensa.

Junto a esta moral que obliga en absoluto existe la *moral abierta*. Aparece encarnada en personalidades destacadas, en santos y héroes, y no es una moral social, sino humana y personal. No consiste en una presión, sino en un llamamiento, no es fija, sino esencialmente progresiva y creadora. Es abierta en el sentido de que abarca, por amor, la vida entera y hasta proporciona el sentimiento de libertad y coincide con el principio mismo de la vida. Surge de un profundo movimiento afectivo que, como le ocurre al sentimiento provocado por la música, carece de objeto.

Pero en la realidad ni la moral cerrada ni la abierta se presentan en forma pura; se suele tratar de consolidar en un deber el impulso correspondiente y el deber a su vez trata de captar al impulso. Ambas fuerzas, de las que una es infraintelectual y la otra supraintelectual, operan en el campo de la inteligencia y por eso representa lo moral una vida racional. De todos modos, la moral cerrada y la abierta constituyen dos manifestaciones complementarias del mismo *élan vital*.

G) Filosofía de la religión. La misma distinción podemos hacer en la religión: tenemos una religión estática y otra dinámica. La *religión estática* consiste en una reacción defensiva de la naturaleza frente a los efectos del intelectualismo, que amenaza con oprimir al individuo o con liquidar la sociedad. Pero, por otra parte, la religión estática vincula a los hombres con la vida y al individuo con la sociedad mediante fábulas que semejan a las canciones de cuna. La religión estática es obra de la "función fabuladora" de la inteligencia. La inteligencia, en sentido estrecho, amenaza con disolver la cohesión social y la naturaleza ya no le puede oponer el instinto, cuyo lugar ha sido ocupado en el

hombre por la inteligencia. Pero la naturaleza se ayuda mediante esta función fabuladora. Si el hombre sabe por su inteligencia que tiene que morir, cosa que no sabe el animal, y si la inteligencia le enseña que entre la empresa suya y el éxito deseado se extiende el espacio descorazonador de lo imprevisible, la naturaleza le vuelve a ayudar a que soporte este conocimiento amargo poniendo a su disposición, gracias a la función fabuladora, las figuras de los dioses. El papel que a la función fabuladora corresponde en las sociedades humanas es paralelo al papel que al instinto corresponde en las sociedades animales.

La *religión dinámica*, el misticismo, es algo muy diferente. Resulta de un retrotraerse en la dirección de donde procede el *élan vital*, nace de la presentida captación de lo inasequible hacia donde tiende la vida. Este misticismo es propio únicamente de hombres extraordinarios. No apareció todavía entre los viejos griegos ni tampoco en forma plena en la India, donde no pasó de ser puramente especulativo. Pero sí se encuentra ya entre los grandes místicos cristianos, en posesión de una salud anímica que puede decirse completa. La religión cristiana aparece como la cristalización de este misticismo, pero también constituye, por otra parte, su fundamento, porque si los místicos son en sí originales no por eso dejan de imitar imperfectamente a quien predicó el Sermón de la Montaña.

La experiencia de los místicos ofrece un respaldo no sólo a la probabilidad de los supuestos referentes al origen del *élan vital*, sino también a la afirmación de la *existencia de Dios*, que es indemostrable con razones lógicas. Los místicos enseñan también que Dios es el amor, y nada impide a los filósofos que desarrollen la idea sugerida por los místicos de que el mundo no es más que una manifestación palpable de este amor y de la necesidad divina de amor. A base de la experiencia de los místicos, corroborada por las conclusiones de la psicología, se puede afirmar también, con una

probabilidad que llega a la certeza, la *perduración* después de la muerte.

12. PRAGMATISMO Y BERGSONISMO

A) El pragmatismo. La dirección pragmatista ha prosperado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, pero en modo alguno ha quedado limitada a esos países. Hacia 1900 encontró muchos partidarios, especialmente en Alemania. Asoma en los empiriocriticistas, en Carlos Marx y en Lenin, en Georg Simmel y en Hans Vaihinger (1852-1933) y la posición de los positivistas no se halla muy lejos de ella. En Francia los representantes de la "crítica de la ciencia", especialmente Abel Rey, coinciden en muchos aspectos con el pragmatismo. Pero todos estos pensadores albergan otras muchas ideas además de las pragmatistas.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, el pragmatismo consiste, esencialmente, en la negación del conocimiento contemplativo, puramente teórico, y en la *reducción de lo verdadero a lo útil*. Pero estos principios están representados en grados diversos entre los pragmatistas. La dirección más radical enseña que toda proposición que conduzca a un éxito individual es verdadera mientras la más moderada sostiene que es verdadero lo que se halla verificado por los hechos objetivos. Pero la utilidad, el valor, el éxito, valen como el criterio único y, en general, como la esencia de la verdad. Sólo las matizaciones de esta "utilidad" suelen ser diferentes.

Pero en el caso del pragmatismo angloamericano no se trata de una mera teoría del conocimiento. La mayoría de las veces la acompaña toda una *filosofía de la vida* que se parece mucho a la de Bergson. Según esta filosofía, nada hay en la realidad que sea estable, todo es fluyente y libremente creador en ella, el entendimiento resulta incapaz de captarla y todo conocimiento se basa en la experiencia. También comparten los pragmatistas angloamericanos con Bergson una cierta actitud

personalista y humanista. La diferencia principal entre sus portavoces y el filósofo francés es que, al decir de éste, la intuición permanece siendo esencialmente teórica, mientras que, según los pragmatistas, todo conocimiento es, por definición, práctico.

El pragmatismo debe su nacimiento a las mismas razones que la filosofía de Bergson, se desarrolló paralelamente con ella y desempeñó un papel parejo en la historia del espíritu. Pero, como tal, en Europa ha sido ya superado y sigue asomando parcialmente dentro de otras corrientes (neopositivismo, existencialismo). Por eso, sólo brevemente nos vamos a ocupar de los tres ases pragmatistas, James, Schiller y Dewey. Con excepción de Schiller, son norteamericanos, pero su influencia sobre el pensamiento europeo fue tan importante que no podemos menos de ocuparnos de ellos siquiera someramente.

B) WILLIAM JAMES. Quien primero proclamó las ideas pragmatistas fue el lógico y filósofo norteamericano Charles S. Peirce (1839-1914), pero la plasmación primera de las mismas se debe a William James (1842-1910), quien figura como el fundador y representante principal de la escuela. James era una personalidad extraordinaria: fisiólogo, psicólogo destacado, de grandes dotes artísticas y profundamente religioso; si a todo esto se junta su estilo brillante, nada tiene de extraño que ejerciera una gran influencia en toda la filosofía contemporánea. Su filosofía propia representa, por una parte, una reacción contra el idealismo de Bradley y el gran idealista norteamericano Josiah Royce (1855-1916) y, por otra, se endereza contra el monismo y el determinismo científicos, para lo cual James aprovecha y desarrolla la "crítica de la ciencia". Tenemos en la base de su pensamiento una concepción *dinámica* y *pluralista* de la realidad: nada hay acabado en el mundo, no contiene ninguna sustancia, se halla en perpetuo devenir y tampoco es un ser único, sino compuesto de muy diversos individuos. En este punto, James llega al extremo

de mostrar cierta propensión por el politeísmo; siempre rechazó con horror el monismo. Su filosofía es también muy antiintelectualista: llega a rechazar la oposición entre sujeto y objeto; él mismo la designa como *empirismo radical*. Lleva hasta el extremo la idea de la contingencia de todo lo que es (*tiquismo*, del griego *tyché*). Otra famosa teoría suya es el *monismo* psicofisiológico "*neutral*", según el cual no existiría ninguna diferencia esencial entre los fenómenos psíquicos y los fisiológicos. Pero su doctrina más famosa es el *pragmatismo*: una idea es verdadera cuando conduce a la percepción del objeto y un juicio es verdadero cuando su aceptación acarrea resultados satisfactorios, cuando se corrobora prácticamente.

La palabra que James emplea para significar esta corroboración práctica, *cash* (literalmente: dinero al contado) ha sido a menudo mal comprendida; entiende James por utilidad no sólo la satisfacción de las necesidades materiales del individuo, sino todo aquello que sirva al despliegue del hombre y de la sociedad. En este sentido, la *religión* es para él verdadera; tiene que ser valorada según sus resultados. Dice James que ignora si la religión posee un alcance metafísico, pero, en todo caso, no deja de ser una hipótesis fecunda. La síntesis que hemos ofrecido apenas si sugiere levemente toda la riqueza del pensamiento de James; pero no podemos permitirnos mayor detalle porque esta filosofía pertenece, realmente, a una época anterior.

C) EL PRAGMATISMO INGLÉS. El pragmatismo se desenvolvió en Inglaterra bajo la influencia de James y de la nueva psicología antiasociacionista, que propugnaron tanto James como George Frederick Stout (1860-1944). Como representante principal de esta dirección tenemos a Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937), sobre el que ejerció una influencia decisiva el lógico Alfred Sidgwick (1850-1943), que insistió siempre en la imposibilidad de una lógica puramente formal. El pragmatismo asomó por primera vez en el año 1902

en un libro, *Personal Idealism*, publicado por ocho jóvenes filósofos. Los colaboradores de esta obra, Henry Sturt (1863-1946), el mismo Schiller y Hastings Rashdall (1858-1924), entre otros, no son todos pragmatistas, pero todos se confiesan en favor del pluralismo, con lo que se enfrentan al idealismo de Bradley y al monismo de Spencer. Como ocurre en muchas otras publicaciones de la época, en este *Personal Idealism* se expresa más bien la crisis espiritual del siglo XIX que una nueva corriente unitaria.

Schiller ya se había presentado en público el año 1891 con sus *Riddles of the Sphinx. A study of evolution written by a Troglodyte* (*Enigmas de la esfinge. Un estudio sobre la evolución escrito por un troglodita*), una obra singular en la que se declara en favor del pluralismo y del personalismo y desarrolla una teoría, según la cual Dios mismo es un ser personal finito. Esta obra pertenece al tiempo en que Schiller no era todavía pragmatista.

Sólo a partir de 1903 se declara como partidario del pragmatismo integral, que él denomina *humanismo*. Retorna a la sentencia de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος) y defiende a los sofistas griegos frente al intelectualismo de Platón y hasta refuerza la fórmula de Protágoras al declarar que el hombre, no sólo es la medida, sino también el creador de la realidad. Según Schiller esta realidad no es más que una masa informe y conformable, plástica; se convierte en una realidad, en un "hecho", cuando ha sido "hecha" por el hombre. Por lo tanto, la cuestión de qué sea esa realidad carece en absoluto de sentido y la que debe ser planteada en su lugar es ¿qué es lo que podemos hacer de ella?

Bajo la influencia de Sidgwick, Schiller dirigió su atención principal a la *lógica*. Según él, no puede ser formal ni abstracta: ya puede la lógica expulsar al hombre, que éste volverá (*expellas hominem logica, tamen usque recurret*). La lógica es algo humano, debe servir

a los hombres, es un instrumento concreto de trabajo. El principio de identidad y las demás leyes lógicas, que pasan por absolutas, son falsas.

Lo mismo se puede decir de la *verdad*. No existe ninguna verdad absoluta, porque toda la verdad es humana. Schiller no afirma que cualquier proposición útil sea verdadera, pero sí que un juicio para ser verdadero debe ser útil y que un juicio verdadero representa un valor. Por lo tanto, la verdad no se halla fijada, sino que es dinámica, se encuentra en un devenir constante. Schiller concibe la verdad darwinianamente, ya que la deja desembocar en el río de la vida; su teoría no es propiamente una lógica, sino una "biológica" del conocimiento.

Schiller no encontró mucho eco en los círculos filosóficos ingleses; fue considerado como un sofista sorprendente, calificativo del que él mismo se ufanaba. Después de su muerte, ocurrida en el año 1937, no hubo quien siguiera con sus teorías, pero sus numerosas y muy bien escritas obras ejercieron una influencia considerable. Una parte de las ideas hoy extendidas proceden de la filosofía de Schiller.

D) JOHN DEWEY. El pragmatismo norteamericano cobró una forma especial gracias a John Dewey (1859-1952), que alió al materialismo cientificista las ideas de James. Pero así como las doctrinas de éste se orientaron sobre todo por el lado religioso y Schiller trató de exponer un humanismo filosófico, Dewey se orientó más que nada por las ciencias de la naturaleza. Profesa el *behaviorismo* de Watson, según el cual el espíritu no es más que "lo que hace el cuerpo". Fuera del conocimiento adquirido con los métodos de las ciencias de la naturaleza no existe ningún conocimiento real. En épocas anteriores, cuando la humanidad no estaba en posesión todavía de la técnica moderna, se buscaban las razones de obrar fuera del campo de la experiencia. Pero ya es hora de que desechemos toda idea de tras-

cendencia y nos pongamos a escuchar exclusivamente la *experiencia.*

Esta experiencia nos enseña que todo cambia, que nada hay fijo ni en el campo material ni en el espiritual. El pensamiento mismo no es más que un instrumento para la acción. El hombre comienza a pensar cuando tropieza con dificultades materiales que hay que superar. Por eso la idea no posee más que un valor instrumental (*instrumentalismo*); se trata de una función desarrollada por la experiencia activa y que está al servicio de esta experiencia. El valor de una idea radica, por completo, en su éxito. Lo verdadero no es a la postre más que una forma de lo bueno.

Dewey ha cobrado fama sobre todo como un reformador de la educación de posición extremadamente social, pero también su filosofía ha ejercido una gran influencia en los Estados Unidos. En la actualidad representa el más poderoso impulso espiritual de ese país, entregado por completo a la técnica y que no ha conocido todavía la experiencia amarga del "progreso" científico como la conoce Europa. Por una inversión curiosa, la doctrina de James, que surgió como una protesta contra la sobrestimación de la técnica y de las ciencias de la naturaleza, se convierte otra vez en Dewey en uno de los apoyos principales de la concepción científico-materialista del mundo.

E) La escuela dialéctica. En conexión con el pragmatismo hay que mencionar la llamada "escuela dialéctica", que acogió algunas ideas fundamentales de aquél. Se agrupa en torno a la revista suiza *Dialectica* (fundada en 1947); su principal representante es Ferdinand Gonseth (n. 1890). El conocido teórico francés de la ciencia, G. Bachelard (1884-1962), y también otros sabios y filósofos simpatizan más o menos expresamente con esta escuela. Según Gonseth, todo conocimiento humano es dialéctico, es decir, que tiene que darse por satisfecho con reglas y filosofías provisionales, que se apoyan en la conciencia colectiva viva del in-

vestigador. No existe un criterio absoluto de verdad. Hay que aceptar los principios, las reglas y las teorías mientras resulten justificados por su utilidad científica. Pero, según los dialécticos, esta regla se aplica a todos los dominios. Tampoco existe una lógica absoluta, sino diversas lógicas que habrá que aceptar o desechar, según su utilidad. Pero los dialécticos rechazan el reproche de relativismo con la observación de que ello no enseña que la verdad sea relativa, sino, únicamente, que no debe ser aceptada con validez absoluta. Por otra parte, rechazan el sensualismo y nominalismo angostos de los neopositivistas y declaran que su método se justifica en todos los campos (también en el de la psicología introspectiva y hasta en la teología). Sin embargo, parece que, al igual que los neopositivistas, no reconocen más método de conocimiento que los de las ciencias inductivas. En el X Congreso Internacional de Filosofía (1948), la escuela dialéctica figuró como una de las más nutridas y dinámicas. Ha conseguido que varios pensadores europeos, que hasta hace poco siguieron al neopositivismo, se juntaran a sus filas; ejerce una fuerte atracción en numerosos matemáticos y científicos filosofantes y también sobre los filósofos que se ocupan de los métodos matemáticos y científico-naturales.

F) El bergsonismo. Ya a comienzos del siglo xx se había formado en Francia, bajo la influencia de Bergson, una escuela muy extendida que fue influida también, simultáneamente, por la "crítica de la ciencia" y por el pragmatismo angloamericano, pero que marchó en la dirección vitalista e irracionalista mucho más allá que el mismo Bergson. Casi todos sus representantes son pragmatistas declarados y el resto voluntaristas para los cuales la voluntad se halla por encima de la inteligencia y la verdad representa, como en Schiller, un valor vital.

Sería salirse de los marcos de esta exposición el seguir al detalle estos sistemas que, por otra parte, se

distinguen más por su radicalismo que por su originalidad. Pero, de todos modos, merece atención el desenvolvimiento de una parte de esta escuela: si antes de la primera Guerra Mundial se presentaban como filósofos extremadamente radicales, ahora son mucho más moderados, hasta el punto de que pueden ser considerados casi como intelectualistas. Pero de hecho, con la única excepción quizá de Blondel, son enemigos francos del valor cognoscitivo de la inteligencia y pragmatistas que conciben la verdad como adaptación a la vida. Su filosofía es biológica, pero sin aquella profundidad con que su común guía espiritual, Bergson, desarrolló esta concepción del mundo.

Entre los filósofos contemporáneos de este grupo hay que nombrar, por un lado, al psicólogo Maurice Pradines, uno de los antirracionalistas más radicales, por otro, al moralista Jean de Gaultier (1858-1942), que alía al irracionalismo un idealismo subjetivo y, finalmente, el grupo de pensadores católicos que se formó entre los discípulos de Léon Ollé-Laprune (1839-1899) bajo la influencia de Bergson. Algunos de ellos, como Alfred Loisy (1857-1940) y Lucien Laberthonnière (1860-1931), apenas si tienen importancia como filósofos, aunque figuraron a la cabeza del movimiento modernista. Otros, especialmente Edouard Le Roy (1870-1954) y Maurice Blondel (1861-1949) actúan todavía en la filosofía del presente. Blondel no es un irracionalista expreso, pues se ha aproximado también, fuertemente, a la metafísica. Vale la pena recoger su declaración de que "por todas partes, en el comienzo de la marcha científica. . . se dicta un decreto" y que "la ciencia no nos proporciona ninguna conclusión sobre el fundamento de las cosas" ya que "su libertad es ilimitada". Resulta, pues, Blondel mucho más escéptico con respecto a la ciencia que Bergson mismo, quien, de todas maneras, le reconoce la capacidad de penetrar en la esencia de la materia. Todavía es más radical Le Roy. Según él, la ciencia es puramente convencional, y no sólo las teorías científico-naturales poseen un carác-

ter convencional, sino este carácter afecta también a la formulación de los hechos. El científico es quien crea el orden de las cosas; se circunscriben "hechos" en la materia informe de lo dado. La ciencia racional no es más que un puro juego formal de signos sin ninguna significación interna, no es más que una añagaza del espíritu para sojuzgar el mundo. Lo mismo se puede decir de los dogmas religiosos, en los que no es posible hallar ningún sentido pensable. No son más que fórmulas, reglas prácticas de vida. Le Roy acepta la existencia de Dios, pero niega que se pueda demostrar racionalmente.

13. EL HISTORICISMO Y LA FILOSOFÍA ALEMANA DE LA VIDA

A) Caracterización. Historicismo. Las direcciones del pensamiento alemán paralelas a la filosofía francesa de la vida y al pragmatismo inglés las tenemos en el historicismo y en la filosofía biologizante. Fundamentalmente diferentes, coinciden, sin embargo, en un rasgo decisivo: como a Bergson y a James, les es peculiar una comprensión penetrante del devenir vital así como la negación del valor del método científico-natural cuando se trata de la vida. Ambos movimientos se hallan influidos también fuertemente por Friedrich Nietzsche (1844-1900).

El historicismo, que representa el movimiento más importante entre los dos, encuentra su fuente principal en el poderoso desarrollo de las ciencias históricas en Alemania durante la segunda mitad del siglo xix. Junto a Nietzsche, podemos contar entre los filósofos padrinos del movimiento ante todo a Georg Simmel (1858-1918), un original kantiano relativista, todavía más a Rudolf Eucken (1846-1926), el filósofo de la vida del espíritu y, muy particularmente, a Wilhelm Dilthey (1833-1911), el gran historiador y teórico de la historia. Como su nombre lo dice, el historicismo se vincula muy especialmente al estudio de la historia,

esto es, del devenir espiritual. La historia ocupa el centro del filosofar. Según los representantes de esta dirección, no puede ser captada ni con los métodos de las ciencias de la naturaleza ni por medio de cualquier procedimiento racional. En su transcurso la historia abarca ya al pensamiento entero. De esta visión surge un irracionalismo radical y un relativismo más o menos acentuado.

La otra corriente, que constituye la filosofía pura de la vida, se orienta menos por la historia, pues es más bien un filosofar biologizante. El devenir no se concibe ya como devenir histórico del espíritu, sino como la corriente de elementos vitales en sentido amplio. Su representante más elocuente e influyente entre las dos guerras ha sido Ludwig Klages.

Vamos a presentar sumariamente los puntos más importantes de las teorías diltheyanas y destacar sus discípulos más importantes. Después pasaremos a ocuparnos de Klages.

B) Wilhelm Dilthey. Wilhelm Dilthey (1833-1911) pertenece a una época ya superada, pero su influencia empezó a desarrollarse después de la primera Guerra. Por eso debemos ocuparnos de él. Historiador extraordinario, partió del positivismo, pero también acogió fuertes influencias kantianas. A este respecto es un pensador típico del siglo XIX. Pero también se le debe contar entre los representantes eminentes de la crisis que apunta hacia 1900, porque fue capaz de superar las dos influencias mencionadas en favor de un relativismo irracionalista. Su problema central es la vida y la *comprensión de la vida*. Concibe la vida teleológicamente, como unidad cerrada; es una "conexión que abarca al género humano". Toda manifestación de vida tiene un sentido, ya que expresa, como signo, algo que corresponde a la vida. En la teoría del conocimiento se opone a las doctrinas intelectualistas: no conocemos con la inteligencia, sino con la totalidad de nuestra alma, y constatamos la existencia del mundo exterior

por medio de nuestra voluntad al tropezar con una resistencia. Dilthey elaboró una detallada teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu (*hermenéutica*), cuyos tres principios fundamentales son los siguientes: el conocimiento histórico es autognosis; el comprender es diferente del explicar, pues no se trata de una función racional, sino de un poner a la obra todas las fuerzas emotivas del alma; la comprensión es un movimiento de la vida hacia la vida, porque la realidad misma es vida. Sólo mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo y la conexión que llevamos dentro comprendemos la conexión total.

Hacia el término de su vida Dilthey elaboró una *teoría de la concepción del mundo*: la concepción del mundo se reduce, en último término, a la actitud humana y a las diversas posiciones vitales últimas. Es menester volver a colocar al hombre y a su filosofía en la corriente histórica. De este modo podemos señalar en la historia tres tipos de filosofía, que corresponden a tres actitudes vitales. Si predomina la inteligencia tenemos el materialismo positivista, si domina una actitud afectiva llegamos al idealismo objetivo panteísta, y cuando predomina la voluntad tenemos el idealismo de la libertad de Platón, del cristianismo o de Kant. La filosofía, como ocurre en todo lo humano, es por entero relativa. "La última palabra de la concepción histórica del mundo es la relatividad de cualquier tipo de concepción humana, *todo fluye en proceso, nada queda*." Merced, sobre todo, a su relativismo y a que pone en lugar de la razón la vida entera, la filosofía de Dilthey, que encierra todavía muchas más facetas, está ejerciendo una gran influencia sobre la filosofía de nuestros días. Entre esas otras facetas mencionaremos, únicamente, su teoría del tiempo, que ya es como un heraldo de la filosofía de Heidegger.

C) Discípulos de Dilthey. Toda una serie de pensadores se halla fuertemente influida por la filosofía de Dilthey, aunque se diferencian a menudo en alto

grado. Tenemos que nombrar, por un lado, a Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo protestante, filósofo de la religión y de la historia e historiador de la cultura, y, por otro, a una verdadera escuela diltheyana, cuyos miembros desarrollan facetas diferentes del sistema, pero aceptando todos el historicismo. En primer lugar, hay que contar a Eduard Spranger (1882-1963), que se ha hecho famoso por sus obras psicológicas y pedagógicas. Junto a él tenemos a Erich Rothacker (1888-1965), a Georg Misch (n. 1878) y a Hans Freyer (n. 1887). Theodor Litt (1880-1962) depende mucho menos de Dilthey, pero puede ser contado, sin embargo, como miembro de la escuela. Éstos no son sino los nombres principales de un ramificado movimiento.

Fuera de esta escuela hay toda una serie de pensadores que, si no pueden ser calificados en rigor de diltheyanos, se hallan bajo la influencia del historicismo, la cual se manifiesta en su fuerte interés por la filosofía de la historia. Nombremos en primer lugar a Oswald Spengler (1880-1936), autor de aquel libro que se hizo tan famoso después de la primera Guerra, *La decadencia de Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922). En la base de la filosofía spengleriana tenemos, a confesión de parte, las ideas radicalmente vitalistas de Nietzsche y también las de Dilthey. La teoría que le hizo sobre todo famoso fue su idea de los *ciclos naturales*, que en su opinión gozan de una vida aproximada de 1000 años. Spengler es un relativista radical: no existe ninguna verdad eterna; la filosofía no es más que la expresión de su época. La *verdad* existe sólo por relación a una humanidad determinada.

Arnold J. Toynbee (n. 1889) ha sido contado a veces, y no sin razón, como un spengleriano en el campo de la filosofía de la historia. Maneja un caudal mayor de conocimientos y llega a conclusiones menos pesimistas que Spengler. En su obra *A Study of History* (6 vols., 1934-1939), que sobresale por el caudal extra-

ordinario de material histórico empleado y por la riqueza de las ideas, Toynbee ha tratado de establecer leyes generales del desarrollo y decadencia de las civilizaciones. Especialmente importante es que sustituye la idea de progreso, tan generalizada en el siglo XIX, por el concepto de los ciclos culturales e históricos. Este pensamiento, que encontramos ya en la base de la obra de Spengler, ha cobrado gran importancia gracias a Toynbee y hasta ha sido aplicado en el dominio científico por la notable escuela sociológica que dirige Pitrim Sorokin (1889-1968). En este contexto podemos nombrar a otro filósofo inglés de la historia, R. G. Collingwood (1891-1943), que también forma parte del grupo historicista.

D) Filosofía alemana de la vida. Si prescindimos del historicismo, la filosofía de la vida en Alemania ni con mucho ha cobrado la importancia que en los países anglosajones y en Francia. Sus representantes alemanes son más bien filósofos en el sentido popular que no en un sentido estricto. Mencionemos entre ellos a Keyserling y Klages. Hermann Graf Keyserling (1880-1946), director de una escuela de sabiduría y autor del tan leído *Diario de viaje de un filósofo* y de otras muchas obras, profesa un irracionalismo aliado a un pragmatismo radical. Más original es Ludwig Klages (1872-1956), el famoso grafólogo y caracterólogo. En su obra capital *Der Geist als Widersacher der Seele —El espíritu, antagonista del alma—* (3 vols., 1929-1932) desarrolla un antiespiritualismo radical. Todo se halla animado y, en este mundo impregnado de alma, reina una armonía natural. Por desdicha en ese mundo ha irrumpido, por mediación del hombre, una potencia "extraespacial (acósmica) llamada espíritu, con la tendencia a escindir el cuerpo y el alma y a matar, así, las células vitales". Con el espíritu aparecen la persona, la voluntad y la excentricidad del afán; el espíritu, con sus actos, asesina la vida, es el antagonista del alma, de lo natural, de la lealtad y de todo lo valioso. Hay

que resolverse en contra del espíritu y retornar a la "imagen del mundo de los pelasgos", es decir, a una vida prístina, inconsciente y sin espíritu.

OBSERVACIONES CRÍTICAS FINALES

Los filósofos de que hemos venido ocupándonos han visto con lucidez la peculiaridad de la vida, su diferencia fundamental respecto a la materia. Esta intuición vivida intensamente y expresada con gran fuerza les permitió, especialmente a Bergson y a James, hacer frente con éxito al positivismo y al idealismo dominantes a fines del siglo XIX. En este sentido representa una fuerza revolucionaria que dio origen a una nueva dirección del pensamiento europeo. Gracias a esta visión los filósofos de la vida fueron capaces de analizar, a veces en forma sorprendente, los factores vida y movimiento, y de romper los estrechos marcos del racionalismo cientificista en favor de una concepción de la realidad más orgánica y concreta. También el hombre y sus problemas vivos encontraron en estos filósofos de la vida el lugar que les correspondía. En este sentido, y gracias también a la liberación de los prejuicios del siglo XIX que debemos a ellos, han prestado servicios eminentes. Resulta todavía difícil para nosotros apreciarlos en toda su amplitud.

Al historicismo le corresponde el mérito especial de haber llamado la atención sobre la peculiaridad del acaecer histórico, suscitando así el examen de toda una serie de problemas histórico-metodológicos y hasta de cuestiones referentes a la temporalidad en general.

Por desgracia, su empeño por alcanzar una comprensión más honda de la realidad viva padece fuertemente en virtud de su supuesto fundamental unilateral y de una concepción de la razón que recogieron de la vieja doctrina del siglo pasado y que no fueron capaces de superar del todo. *1)* Su filosofía es unilateral, en realidad una *filosofía biologizante* que no ve más que la vida y es incapaz de captar realidades superiores. La

unilateralidad de la filosofía de la vida no cede en nada a la de los idealistas y hasta es más peligrosa; porque resulta casi siempre que la pura vida animal, colocada en el centro de su atención, es la que proporciona la última razón explicativa, mientras que en los idealistas es el espíritu quien ocupa este lugar. 2) Por otra parte, la *idea* que estos pensadores se hacen *de la razón* ofrece la misma estrechez y limitación que la del siglo XIX. Porque lo que ellos combaten es la razón descriptiva, con la que tropezamos en las operaciones mentales de la física moderna. Reducen la razón a esta especie de esqueleto seco, niegan la intuición intelectual —siguiendo en esto fieles a Kant— y recortan la totalidad del espíritu a la mera función del pensamiento discursivo. Por eso no tiene que extrañar que todos ellos sean ciegos para la existencia de leyes objetivas y la mayoría para la diferencia entre el espíritu y las funciones psíquicas animales y que desemboquen, por lo común, en un irracionalismo radical. Además son *nominalistas* y *psicologistas*, incapaces, por lo tanto, de lograr un concepto claro de lo suprasensible.

Resumiendo, podemos decir que la filosofía de la vida permanece todavía en gran parte prisionera de la vieja mentalidad, aunque hay que reconocer que ella inicia la filosofía de nuestros días en calidad de una de las grandes potencias liberadoras. Ésta es una de las razones por las cuales, después de un ascenso impresionante, va siendo desplazada en nuestro tiempo por una filosofía de la existencia no menos concreta y lúcida y por una metafísica nueva.

V

FILOSOFÍA DE LA ESENCIA

Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat

San Agustín

La fenomenología representa la segunda gran corriente filosófica que, en unión de la filosofía de la vida, pero bajo auspicios totalmente diferentes, lleva a cabo el rompimiento con el siglo xix. Hablando con mayor exactitud, diríamos que no es más que una de las dos direcciones de un mismo tipo que se derivan de la doctrina de Franz Brentano (1838-1917). La otra dirección la encabeza Alexius Meinong (1853-1921), al que se adhirieron Alois Höfler (1853-1922) y Christian Ehrenfels (1850-1932). Desarrollaron éstos una teoría del objeto que, en muchos aspectos, se parece a la fenomenología. La fenomenología misma, mucho más importante, fue fundada por Edmund Husserl (1859-1938), quien fue seguido por una gran escuela que cuenta con representantes de categoría primero en Alemania, más tarde en todo el mundo.

Podemos destacar en la fenomenología dos rasgos fundamentales. En primer lugar, se trata de un método que consiste en describir el *fenómeno*, es decir, aquello que se da inmediatamente. Como tal, la fenomenología se desinteresa de las ciencias de la naturaleza y se enfrenta con el empirismo; también renuncia —y con ello se pone en oposición con el idealismo— a tomar como punto de partida una *teoría del conocimiento*. De este modo vemos que, *como método*, representa una actitud radicalmente contraria de todos los rasgos que dominan al siglo xix. Por otra parte, su objeto lo constituye la *esencia*, es decir, el contenido inteligible ideal de los fenómenos que es captado en visión inmediata: la intuición esencial (*Wesensschau*). También por esto se halla en oposición con el siglo xix, que no reconoce ni un ser esencial subsistente por sí ni la posibilidad de un conocimiento de las esencias. Más tarde

Husserl ha desarrollado una teoría que le lleva a los aledaños del neokantismo. Pero la escuela, en su conjunto, no le ha seguido por ese camino. Tanto la fenomenología como la teoría del objeto tienen mucho que ver con el nacimiento del realismo reciente (Moore), y de la filosofía de la existencia (Heidegger), así como también de la metafísica (N. Hartmann).

Nombremos entre los fenomenólogos a Alexander Pfänder (1870-1941), Oskar Becker (n. 1889), Roman Ingarden (n. 1893),[1] H. Conrad-Martius, Moritz Geiger (1880-1937), Edith Stein (1891-1942, que entró en la orden de las Carmelitas y murió en un campo de concentración nazi) y Adolph Reinach (1883-1916). Entre los franceses hay que destacar a A. Koyré y E. Levinas. Entre los norteamericanos Marvin Farber es un representante y propagandista de consideración. Pero ninguno se puede comparar a Max Scheler (1874-1928), que es el pensador más original e influyente de todo el grupo, después de Husserl.

14. EDMUND HUSSERL

A) Desarrollo. Importancia. Edmund Husserl (1859-1938), quien junto con Bergson, es el filósofo que ha

[1] La obra principal de R. Ingarden, *La lucha por la existencia del mundo* (hasta ahora dos vols., 1946-1948), representa uno de los ensayos filosóficos más considerables del presente. Por desgracia, no podemos acogerlo en nuestra exposición, pues el hecho de estar escrito en polaco impide su acceso a la mayoría de los filósofos. Si lo mencionamos es más bien para tener ocasión de protestar contra esa mala costumbre, tan extendida, de publicar trabajos rigurosamente filosóficos en idiomas nacionales accesibles directamente sólo a un círculo más o menos amplio de lectores, circunstancia que se agrava en el caso de idiomas como el finlandés, el polaco y el holandés. Habría que decidirse una vez por todas a publicar las obras de esta índola en *un solo* idioma que, en la situación actual, sería de preferencia el inglés. Un estudio serio de la filosofía presupone el conocimiento del griego y del latín; si añadimos a éstos los tres idiomas principales europeos, tenemos un total de cinco idiomas a aprender por parte del filósofo y no vemos razón por qué no habría de prolongarse la lista hasta el infinito.

ejercido y ejerce todavía la influencia más profunda y persistente sobre el pensamiento de nuestros días, fue discípulo de Brentano y estudió también con el psicólogo Carl Stumpf (1848-1936). Desarrolló su actividad académica en las universidades de Halle, Gotinga y Friburgo en Brisgovia. Trabajador infatigable, se aliaba en él una capacidad extraordinaria de análisis y una agudeza mental máxima. La amplia obra de su vida no es de fácil lectura, y no por deficiencias de lenguaje, sino por su seca temática. Como escritor de filosofía es un modelo de precisión, y en este aspecto puede recordarnos a Aristóteles. En cuanto a su sistema depende en parte de Brentano y de Stumpf e, indirectamente, a través del primero, de la escolástica. Pero también se nota en él cierta influencia neokantiana.

Husserl comenzó la carrera de su vida con trabajos matemáticos. Por esta época publicó el volumen primero de su importante *Philosophie der Arithmetik*, obra que en modo alguno delata todavía el camino que su filosofía había de emprender. En los años 1900-01 apareció su obra principal, las *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen*), en la que dirige su atención a los fundamentos de la lógica. Esta obra monumental se divide en dos partes: la primera, los *prolegómenos para una lógica pura*, ofrece una crítica del psicologismo y del relativismo desde el punto de vista intelectualista y objetivista, mientras que la segunda no es sino la aplicación de los principios expuestos en la primera a algunos problemas particualares de la filosofía de la lógica. En el año 1913 publicó sus *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Ideas relativas a una fenomenología pura*). Aquí tenemos a la fenomenología convertida en una "filosofía primera" y aplicada al estudio del conocimiento en general, haciéndose visibles ya las consecuencias idealistas. Estas consecuencias se desarrollan plenamente en los dos libros que siguen, *Formale und Transzendentale Logik* (1929) y *Erfahrung und Urteil* (1939) (*Lógica formal y trascendental y* Ex-

periencia y juicio). Considerado en su conjunto, el camino que sigue nuestro pensador es de suerte que, partiendo del estudio filosófico de la matemática, desarrolla en primer lugar un método objetivo e intelectual y al aplicar este método a la conciencia desemboca en el idealismo.

La influencia de Husserl opera en diversas direcciones. En primer lugar, sus penetrantes análisis de las *Investigaciones lógicas* representan un golpe serio para el positivismo y el nominalismo del siglo XIX. Al mismo tiempo, al subrayar su método el contenido y la esencia del objeto, contribuye esencialmente a que se formule un pensamiento antikantiano. En este aspecto es uno de los grandes vanguardistas del pensamiento nuevo. Por otra parte, creó un método, el fenomenológico, que es empleado hoy casi por todas partes. Además, sus trabajos contienen tal cantidad de análisis sutilísimos y penetrantes que es más que dudoso que esta plétora de conocimientos haya sido aplicada y aprovechada en su totalidad. Parece como si su obra habría de revestir para una filosofía del futuro el rango de las fuentes clásicas. Husserl fue el fundador de una escuela muy extendida e importante. Pero su influencia no queda limitada a ella, sino que se extiende como dijimos, a toda la filosofía contemporánea.

Claro que no podemos pretender resumir ni siquiera una sola de sus riquísimas obras. Con más razón que en ningún otro caso tenemos que remitir al lector a los textos mismos, en especial a las *Investigaciones lógicas*. Nos limitamos a ofrecer un panorama sumario de su método, de su teoría de la lógica y del camino por donde Husserl llegó al idealismo.

B) CRÍTICA DEL NOMINALISMO. Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, sometió al nominalismo, que bajo los nombres de empirismo, psicologismo, etcétera, rezumaba por toda la filosofía desde los tiempos de Locke y Hume, a una crítica demoledora. Según el nominalismo, las leyes lógicas no serían sino generalizacio-

nes empíricas e inductivas, comparables a las leyes de la ciencia natural, y lo universal no pasaría de ser una imagen esquemática. Husserl nos muestra que las leyes lógicas no son en sí, en modo alguno, meras reglas, que la lógica tampoco es una ciencia normativa aunque, como ocurre a todas las ciencias teóricas, sirva de base a una disciplina normativa. Y, de hecho, la ley lógica nada dice sobre el "deber ser", sino algo sobre el "ser". El principio de contradicción, por ejemplo, no dice que no sea posible formular dos juicios contradictorios, sino, únicamente, que una y la misma cosa no puede poseer predicados que se contradigan. Después de poner de este modo las cosas en su punto, ataca Husserl al psicologismo, según el cual la lógica sería una rama de la psicología. El psicologismo representa un error en un sentido doble: de ser verdad, las leyes lógicas asumirían el mismo carácter vago que las psicológicas, serían no más que probables y presupondrían la existencia de fenómenos psíquicos, todo lo cual resulta absurdo. Por lo tanto, las leyes lógicas pertenecen a un orden totalmente diferente: son leyes ideales, *a priori*. En segundo lugar, el psicologismo falsea por completo el sentido de las leyes lógicas. Porque éstas nada tienen que ver con el pensamiento, el juicio, etcétera, sino que se refieren a algo objetivo. El objeto de la lógica no lo constituye el juicio concreto de un hombre, sino el contenido de este juicio, su significación, que pertenece a un orden ideal. Finalmente, el fundador de la fenomenología desemboca también en su teoría de la abstracción en un conflicto con el nominalismo. Muestra que lo universal nada tiene que ver con una representación generalizada. Lo que nos podamos representar cuando entendemos un enunciado matemático, por ejemplo, no tiene mayor importancia. Locke, Hume y sus seguidores, en su incapacidad de comprender los objetos ideales, han hipostasiado lo universal convirtiéndolo falsamente en una mera imagen. Pero no hay tal cosa. Lo universal es, en realidad, un objeto muy peculiar, un contenido ideal universal.

C) Teoría de la significación. La crítica precedente —uno de los enriquecimientos mayores de la filosofía del siglo xx y al mismo tiempo una vuelta al gran pensamiento ontológico de la Antigüedad y de la Edad Media— sirve de fundamento a la tesis de que a la lógica le corresponde una región propia, a saber, la región de las significaciones. Al comprender un nombre o una proposición, lo que dice una expresión u otra no es, precisamente, lo que pudiera valer como parte del acto intelectual correspondiente. Se trata, más bien, de la significación. Frente a la diversidad infinita de las vivencias individuales, lo que se ha expresado es algo idéntico, es "lo mismo" en el sentido más estricto de la palabra. Pero el término "expresar" es multívoco. Podríamos destacar en él, por lo menos, tres funciones diferentes: *1*) lo que la expresión "pone de manifiesto" (a saber, vivencias psíquicas), *2*) lo que "significa". Esto último se divide en *a*) sentido, el contenido de la representación, *b*) aquello que la expresión mienta. En conexión con estas distinciones, distingue también Husserl tres elementos en el acto: *1*) la *cualidad* del acto (el representar, afirmar, dudar, querer, etcétera); *2*) la *materia* del acto (la misma materia, es decir, el contenido, puede estar revestida de cualidades diversas; por ejemplo, podemos representarnos el contenido de un juicio, después podemos dudar de él, luego afirmarlo, etcétera); *3*) tenemos todavía el objeto del acto, que es aquello que la expresión "mienta", mientras que el contenido es el sentido de la expresión. Finalmente, distingue Husserl entre los actos que prestan la significación y los que la cumplen o llenan. Estos últimos proporcionan al acto su plenitud intuitiva; los actos que prestan la significación contienen únicamente lo esencial de la expresión, pero no suministran la llenazón intuitiva de la *intentio* significadora.

A la teoría de la significación se enlaza una *gramática pura* o teoría filosófica de la gramática. En este campo, como en tantos otros, ha acarreado Husserl

grandes riquezas que en la actualidad se están haciendo valer gracias a la lógica matemática. Ésta le debe, entre otras cosas, el concepto de la categoría de significación. Otro aspecto importante e interesante de las investigaciones lógicas es la teoría del todo y las partes. Nos es imposible entrar en los detalles de estas teorías, pues aunque son de lo más preciado en la filosofía del presente resultan demasiado abstractas y, por otra parte, no han tenido la misma repercusión que el resto de la especulación husserliana.

D) El método fenomenológico. Pretende Husserl llevar a cabo una fundación de todas las ciencias y en especial de la filosofía que se halle en absoluto desprovista de supuestos previos. La última fuente legítima de todas las afirmaciones racionales es para él el ver o, como también se expresa, la conciencia que "pone" originariamente. Hay que avanzar hacia *las cosas mismas*. Ésta es la regla primera y fundamental del método fenomenológico. Hay que entender por "cosas" sencillamente lo dado, aquello que "vemos" estar delante de nuestra conciencia. Esto dado se llama *fenómeno* en el sentido de que es φαίνεται, de que aparece, es patente a la conciencia. La palabra no quiere decir que se esconda tras el fenómeno algo desconocido. La fenomenología no pregunta por esto, se encamina únicamente a lo dado, sin pretender decidir si esto dado es una realidad o un mero fenómeno: en todo caso, está, es dado.

El método fenomenológico no es ni deductivo ni empírico. Consiste en *mostrar* aquello que se halla presente y en *esclarecer* esto que se nos da. No explica mediante leyes ni deduce a base de principios, sino que ve, inmediatamente, lo que se halla ante la conciencia, su objeto. Por consiguiente, tiene una tendencia orientada totalmente hacia lo objetivo. No le interesa el concepto subjetivo, tampoco una actividad del sujeto directamente (si bien esta actividad también puede convertirse en objeto de la investigación), sino

aquello que es sabido, dudado, amado, odiado, etcétera. Aun en los casos en que se trata de una pura imaginación, tenemos que distinguir entre el imaginar y lo imaginado: cuando, por ejemplo, nos imaginamos un centauro, este centauro es un objeto que hay que distinguir de nuestros actos psíquicos. Del mismo modo la cualidad sonora *do*, el número 2, la figura círculo, etcétera, son objetos y no actos psíquicos. Husserl rechaza, sin embargo, el platonismo: éste sería verdad en caso de que cada objeto fuera una realidad. Husserl se califica a sí mismo de "positivista" ya que reclama la fundación del saber sobre lo dado. Pero, según él, los positivistas cometen graves errores que es menester superar si queremos llegar efectivamente a la realidad verdadera.

Los positivistas confunden propiamente el ver en general con el ver meramente sensible, empírico. No comprenden que cada objeto sensible e individual posee una *esencia*. Mientras que lo individual es, como real, algo accidental, al sentido de esta accidentalidad le corresponde, precisamente, una esencia o, como dice Husserl, un *eidos* que hay que captar con pureza. Existen, por lo tanto, dos clases de ciencias: ciencias de hechos o fácticas, que descansan en la experiencia sensible, y ciencias de esencias o eidéticas, a las que incumbe la *intuición esencial*, la visión del "eidos". Pero todas las ciencias de hechos se basan en ciencias de esencias, porque, en primer lugar, todas se valen de la lógica y también, en general, de la matemática (*ciencias eidéticas*) y, en segundo lugar, todo hecho alberga una entidad esencial.

Las ciencias matemáticas son claramente ciencias eidéticas. La filosofía fenomenológica pertenece a la misma especie: su objeto lo constituyen, no los hechos contingentes, sino las conexiones esenciales. Es puramente descriptiva y su método consiste, por lo principal, en la descripción de la esencia. Su marcha no es más que un esclarecimiento gradual, un ir de etapa en etapa por medio de la intuición intelectual de la

esencia. Al abordar los fundamentos mismos de la ciencia resulta una "filosofía primera" y procede con una ausencia total de supuestos previos. Al mismo tiempo, es una ciencia rigurosa, apodíctica. Su ejercicio no es nada fácil y, sin embargo, tanto Husserl como sus discípulos han demostrado que el método fenomenológico abre un campo inmenso para investigaciones extraordinariamente fecundas.

E) Reducción. "Poner entre paréntesis". Para llegar a su objeto propio, el "eidos", la fenomenología no debe practicar la duda cartesiana, pero sí una abstención del juicio que Husserl denomina *epoché*. Consiste en que la fenomenología pone entre paréntesis ciertos elementos de lo dado y se desinteresa de ellos. Podemos distinguir varias clases de tales reducciones. En primer lugar, la *epoché* histórica prescinde de todas las doctrinas filosóficas; al fenomenólogo no le interesan las opiniones de otros, sino que arremete con la cosa misma. Después de esta eliminación preparatoria tenemos la *reducción eidética*, mediante la cual "se pone entre paréntesis" la existencia individual del objeto estudiado y se elimina de este modo, porque a la fenomenología no le interesa más que la esencia. Al eliminar la individualidad y la existencia, se eliminan también todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu, sus observaciones de hechos no menos que sus generalizaciones. El mismo Dios debe ser eliminado en el concepto de fundamento del ser. También la lógica y las demás ciencias eidéticas están sometidas a la misma condición: la fenomenología se encomienda únicamente a la esencia pura y descarta todas las demás fuentes de información.

En las obras posteriores de Husserl, a esta reducción eidética se añade otra que lleva el nombre de *reducción trascendental*. Consiste en la "puesta entre paréntesis no sólo de la existencia, sino de todo aquello que no sea correlato de la conciencia pura. Como resultado de esta última reducción no queda del objeto más que

aquello que es dado al sujeto. Para comprender bien la teoría de la reducción trascendental es necesario que dediquemos nuestra atención a la teoría de la intencionalidad, en la cual se funda.

F) Intencionalidad. Idealismo. La reducción trascendental viene a ser la aplicación del método fenomenológico al sujeto mismo y a sus actos. Ya Husserl había afirmado que debía constituirse el campo de la fenomenología con diversas regiones del ser. Una de estas regiones del ser, una región ontológica peculiar, es la de la *conciencia pura*. Se llega a esta conciencia pura mediante el muy importante concepto de la intencionalidad, que Husserl tomó de Brentano y, a través de él, de la escolástica. Entre las vivencias se destacan algunas que poseen la propiedad esencial de ser vivencias *de* un objeto. Estas vivencias se llaman *vivencias intencionales* y, en la medida en que son conciencia (amor, valoración, etcétera) de algo, se dice que se hallan "referidas intencionalmente" hacia este algo. Al aplicar ahora la reducción fenomenológica a semejantes vivencias intencionales se llega, por una parte, a captar la conciencia como un puro centro de referencia de la intencionalidad, al cual se da el objeto intencional, y por otra a un objeto al que no le queda, después de la reducción, ninguna otra existencia que la de estar dado intencionalmente a este sujeto. En la vivencia misma se contempla el acto puro, que parece ser, sencillamente, la referencia intencional de la conciencia pura al objeto intencional.

Así se convierte la fenomenología en la ciencia de la esencia de las vivencias puras. La realidad entera aparece como corriente de vivencias en el sentido de los actos puros. Hay que advertir expresamente que esta corriente nada tiene en sí de psíquica, que se trata, por lo tanto, de no más que puras estructuras ideales, que, por consiguiente, la conciencia pura (que en el estado de actualización se denomina *cogito*), no es ningún sujeto real, que sus actos no pasan de ser

relaciones meramente intencionales y que el objeto se reduce a un ser dado a este sujeto lógico. Husserl distingue todavía en la corriente de las vivencias entre la *hyle* (materia) sensible y la *morphe* (forma) a la que apunta la *intentio*. Aquello que configura la materia en vivencias intencionales lo llama *nóesis*, mientras que la multiplicidad de los datos que se pueden mostrar en la intuición pura la denomina *nóema*. Así, por ejemplo, en un árbol distinguimos el sentido de la percepción del árbol (su *nóema*) y el sentido de la percepción como tal (*nóesis*); de igual modo, en el juicio mismo distinguimos el enjuiciar (es decir, la esencia de este enjuiciar la *nóesis* del juicio) y el juicio formulado (*nóema* del juicio). El *nóema* del juicio podría denominarse "proposición en sentido puramente lógico" si el *nóema* no contuviera una esencia material además de la forma lógica.

Lo más importante en todos estos análisis es la constatación de la polaridad de la vivencia intencional: el sujeto aparece como esencialmente remitido al objeto y el objeto como lo dado esencialmente al sujeto puro. Cuando estamos ante la realidad —lo cual no siempre es el caso, porque un acto intencional se puede dar sin ningún objeto real— entonces su existencia no es necesaria para el ser de la conciencia pura; por otra parte, el mundo de las "cosas" trascendentes se halla remitido, totalmente, a la conciencia actual. La realidad se despoja esencialmente de su independencia, renuncia al carácter de absoluta y no es más que algo que, en principio, es sólo intencional, concienciado, que aparece.

De este modo la filosofía de Husserl desemboca en un idealismo trascendental que, en muchos aspectos, se parece al de los neokantianos. La diferencia entre él y los de Marburgo consiste esencialmente en que Husserl no reduce el objeto a leyes formales y que reconoce una pluralidad de sujetos, al parecer *existentes*. La escuela no le siguió en la línea de este idealismo.

15. MAX SCHELER

A) PERSONALIDAD. INFLUENCIAS. DESARROLLO. Entre los filósofos a los que ha llegado la influencia de Husserl ocupa Max Scheler un lugar destacado gracias a su originalidad y a sus dotes especulativas. Nacido el año 1874 en Munich, fue discípulo de Eucken, profesó primeramente en las universidades de Jena y de Munich, y, desde 1919, en la de Colonia. De ésta fue llamado a la Universidad de Francfort del Meno. Allí murió el año 1928, antes de haber podido iniciar sus cursos.

Scheler era una personalidad extraordinaria, sin duda el pensador alemán más brillante de su tiempo. Su fuerte se halla en el campo de la ética; pero también dedicó un interés no menos apasionado a la filosofía de la religión, a la sociología y a otros problemas. Su pensamiento es siempre importante y cercano a la vida y en sus obras rebosan los problemas. En la ética es, sin duda, la figura más original de la primera mitad del siglo XX.

Las más diversas corrientes aguijonearon su pensamiento. En los años de juventud estuvo bajo la influencia de su maestro Eucken, de la que dan testimonio sus dos primeros libros. El pensamiento de Eucken gira en torno a la vida del espíritu. Es una especie de filosofía de la vida, pero con la diferencia de que en ella ocupa el primer lugar la vida espiritual. Además, es uno de los admiradores de San Agustín. Estos dos rasgos los volvemos a encontrar en Scheler. Así, San Agustín es para él el teórico máximo del amor, un amor concebido por el gran santo en una forma original y desconocida para los griegos. En el segundo periodo de su vida Scheler prolongará a conciencia esta línea. Junto a San Agustín han influido en él de manera definitiva la filosofía de la vida, Nietzsche, Dilthey y Bergson. Por eso se le pudo llamar el "Nietzsche católico" (Troeltsch). Pero Husserl ha sido para él acaso más importante, pues no hará sino continuar su doctrina, modificarla y

trasponerla en otro plano. Después del fundador, pasa por ser el primer fenomenólogo.

Podemos distinguir en la vida de Scheler tres épocas. La primera, como ya hemos dicho, se halla dominada por Eucken. Le sigue la etapa de los años de madurez (entre 1913 y 1922). En esta época surgen las obras decisivas: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*), que apareció por primera vez en el *Anuario* de Husserl (1913-1916), su obra fundamental, y dos colecciones de ensayos con los títulos *Vom Umsturz der Werte* (1919) y *Vom Ewigen im Menschen* (1921) (*Acerca de la subversión de los valores* y *De lo eterno en el hombre*). Por esta época Scheler es personalista, teísta y cristiano convencido. Sufre luego una transformación interna en la que alguna participación tienen su naturaleza poco unitaria y la dinámica apasionada de su vida: no sólo pierde sus creencias anteriores, sino que se desprende también de su posición teísta. En *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1925, *Las formas del saber y la sociedad*) se anuncia ya esta transformación mientras que *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928, *El lugar del hombre en el cosmos*), expresa el cambio advenido en la forma más clara. Si hasta entonces su filosofía se centraba en la idea del "Dios del amor" personal, ahora se nos dice que el hombre "es el escenario único de la divinización". Una muerte prematura privó a Scheler de la posibilidad de desarrollar en forma más detallada los pensamientos de esta última época de su vida.

B) Teoría del conocimiento. Existen tres clases de saber en el hombre. La primera es el *saber inductivo* de las ciencias positivas. Se basa en el instinto de dominación y nunca llega a leyes compulsivas. Su objeto es la realidad. Acepta Scheler la existencia de la realidad, pero afirma, con Dilthey, que un ser puramente cognoscente no poseería realidad alguna porque la rea-

lidad es aquello que presta resistencia a nuestro esfuerzo. El tropiezo con esta resistencia da testimonio de la existencia de lo real.

La segunda especie de saber es el *saber de la estructura esencial* de todo lo que es, el "qué" de las cosas. A este saber nos conduce la abstención de la actitud impulsiva, un prescindir de la existencia real de las cosas; su objeto es lo *a priori*. Scheler asegura, con Kant, que existe un conocimiento de lo *a priori*. Considera como *a priori* todas aquellas proposiciones y unidades significativas ideales que se dan con independencia de toda "posición" por parte del sujeto que las piensa. Pero en este aspecto Scheler se opone en varios puntos a Kant. En primer lugar, las esencias y no los juicios constituyen primordialmente lo *a priori*. En segundo lugar, la región de lo "*a priori-evidente*" nada tiene que ver con la región de lo formal: *nos es dado* un *a priori* material, un contenido independiente de la experiencia y de la inducción. Scheler rechaza enérgicamente el conceptualismo idealista y el nominalismo positivista. Por otra parte, tampoco quiere reconocer a Kant que la teoría del conocimiento constituya la teoría fundamental de lo *a priori*. El *proton pseudos* (el primer paso en falso) de los kantianos consiste en haber planteado la cuestión de "¿cómo es posible que se dé algo?" en lugar de la cuestión fundamental: "¿qué es lo que se da?" Por eso la teoría del conocimiento no es para él más que una sección de la teoría que se ocupa de las "conexiones objetivas entre las esencias". Por último, la teoría de Kant acerca de la espontaneidad del pensamiento según la cual todo lo que es enlace ha tenido que ser "producido" por el entendimiento (en su caso, por la razón práctica) le parece radicalmente falsa. No existe en la realidad entendimiento que prescribe sus leyes a la naturaleza. Sólo podemos establecer lo que descansa en una convención, pero no leyes. Mas el error máximo de Kant y de toda la filosofía racionalista de los modernos radica en la equiparación de lo *a priori* con lo racional. En realidad,

toda nuestra vida espiritual posee un contenido *a priori*, también lo emotivo del espíritu, el sentir, el amar, el odiar, etcétera. Existe un *ordre du coeur a priori*, una *logique du coeur* (Pascal) en sentido riguroso. Desde este punto de vista ha desarrollado Scheler en forma peculiar la fenomenología de Husserl, abriéndole nuevos horizontes. Designó esta doctrina con la expresión *apriorismo emotivo*.

La tercera especie de saber es el saber *metafísico* o saber de salvación. Emerge de la trabazón de los resultados de las ciencias positivas con los de la filosofía orientada a las esencias. Su objeto, en primer lugar, lo encontramos en los problemas fronterizos de las ciencias (por ejemplo, "¿qué es la vida?"), y después en la metafísica de lo absoluto. Pero el camino para esta metafísica no puede partir del ser-objeto. Arranca de la antropología filosófica, que se plantea la cuestión de "¿qué es el hombre?" La metafísica moderna debe ser una metaantropología.

C) VALORES. El *a priori* de lo emotivo está constituido por los valores. Son los objetos intencionales del sentir. La inteligencia es ciega para ellos, pero se dan de inmediato al sentir intencional, como los colores a la visión. Son *a priori*.

Scheler lleva a cabo una crítica demoledora de toda especie de nominalismo axiológico, para el cual los valores no son más que hechos empíricos y, por otra parte, del formalismo ético. Con esto consigue una liberación de los prejuicios que dominaron al siglo XIX que se puede comparar a lo realizado por Bergson en el campo teórico. No podemos exponer esta crítica con minuciosidad y debemos limitarnos a trazar sus líneas fundamentales.

En el comportamiento humano distingue Scheler el tender, los fines, los objetivos y los valores. Es *fin* un contenido que se da como "para ser realizado"; corresponde siempre a la esfera de los contenidos figurados, es, por lo tanto, representado. No en todo tender se

da un fin. Por sí todo tender tiene un *objetivo*: radica en el curso mismo del tender y no se halla condicionado por ningún acto del representar. En todo objeto hay un valor: el *valor* es el contenido inmediato del objetivo. La afirmación de que el hombre persigue siempre el placer es totalmente falsa. En realidad, jamás persigue originalmente el placer ni siquiera cualquier otro estado afectivo, sino valores. Y aun en los casos en que el placer se convierte en objetivo, ello tiene lugar con la *intentio* de que se trata de un valor. Pero no todo valor que se nos da se halla vinculado a un tender: se pueden sentir valores (también éticos) sin tender hacia ellos. Se sigue, pues, que los valores no dependen de los fines, sino que radican ya en los objetivos de nuestro tender, le sirven, por lo tanto, de base, y todavía más a los fines. Tampoco hay que confundir el valor con el *deber ser*. Scheler distingue entre el "deber ser ideal" y el "deber ser normativo" (imperativo). En este último, un contenido de "deber ser ideal" es referido, como exigencia, a un esfuerzo. El valor funda el deber ser ideal y éste, a su vez, constituye la base del deber ser normativo. Es una grave equivocación pretender construir la ética sobre este último.

Los valores en modo alguno son relativos: son absolutos en el doble sentido del vocablo. Su contenido no es una relación, pertenecen a la categoría de la cualidad. Son inmutables. No los valores mismos, sino nuestro conocimiento de ellos es relativo. Con una gran energía arremete Scheler en este punto contra las diversas formas de relativismo y, especialmente, contra la ética relativista. Va examinando, sucesivamente, el subjetivismo que retrotrae los valores al hombre, el subjetivismo que los reduce a la vida y, finalmente, la relatividad histórica de los valores. En esta conexión descubrimos variaciones en el sentir (también en el conocer) los valores (*ethos*), variaciones en los juicios sobre los valores (ética), variaciones de los tipos unitarios de instituciones, bienes y acciones, de la moralidad práctica, que afecta al valor de la conducta humana,

finalmente de las costumbres y usos tradicionalmente respaldados. Todo esto se halla en un cambio constante, pero que para nada afecta a los valores morales. Éstos pueden ser captados, comprendidos y formulados mejor o peor, pero, en sí mismos, permanecen absolutos e invariables.

Los valores forman un reino coordinado en el que rigen conexiones esenciales y leyes formales *a priori*. Así tenemos que los valores se dividen en positivos y negativos. La existencia de un valor positivo es, en sí misma, un valor positivo y su no existencia un valor negativo; la existencia de un valor negativo es un valor negativo y su no existencia uno positivo. El mismo valor no puede ser negativo y positivo, todo valor no negativo es positivo y viceversa. Los valores se agrupan en superiores e inferiores. Son valores superiores los más consistentes, los menos "divisibles", aquellos que fundan a los demás, aquellos que provocan una satisfacción más profunda y que, finalmente, aparecen menos relativos. La jerarquía *a priori* de las modalidades del valor es la siguiente: *1)* Valores del sentir sensible: lo agradable y lo desagradable; *2)* valores del sentir vital: lo noble y lo común; *3)* valores espirituales: lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, el conocimiento puro de la verdad; *4)* valores de lo sagrado y de lo sacrílego. La verdad no es ningún valor. La intención no contiene los valores éticos (morales) porque éstos consisten en la realización de otros valores relativamente superiores o inferiores.

Finalmente, los valores se agrupan según sus soportes. Entre las divisiones destacamos como la más importante la de valores de persona y valores de cosa. Son valores de cosa o reales los que inhieren a las cosas valiosas (bienes), entre otros, también a los bienes culturales. Son valores de persona o personales los de la persona "misma" y los valores de virtud. Por su esencia son superiores a los valores de cosa. Sólo la persona es radicalmente buena o mala. En segundo lugar, estos valores corresponden a las direcciones de la capacidad moral y en tercer lugar a los actos de una persona. Los

valores morales son, por lo tanto, valores personales por excelencia.

D) La persona y la comunidad. El problema de la persona ocupa el centro del sistema de Scheler. La persona no se identifica con el alma ni siquiera con el yo. No todos los hombres son personas en el sentido pleno del vocablo. Al concepto de persona pertenece la sensatez, la madurez y el poder de elección. La persona no se identifica con la sustancia del alma, no es psíquica ni tiene nada que ver con el problema psicológico, con el carácter, la salud o insanidad del alma, etcétera. No es ni sustancia ni objeto. Es, más bien, una *unidad de ser concreta de actos*, que no son ellos mismos objetos. La persona se da únicamente en la ejecución de sus actos. Pero esto no quiere decir que no sea más que un "punto de partida" vacío de los actos y menos todavía que se componga de estos actos, como lo consideraba Kant. Más bien ocurre que la persona entera se inserta en cada acto y varía con él sin que por ello su ser desagüe por entero en ningún acto. Y como la esfera total de los actos es espíritu, la persona resulta esencialmente espiritual. Entiende Scheler por *espíritu* no la inteligencia ni la capacidad de elección, al cual respecto no habría una diferencia esencial, sino únicamente de grado, entre un chimpancé inteligente y Edison, sino un principio nuevo y totalmente diferente de la naturaleza. Los actos que determinan el espiritu no son funciones del yo, son apsíquicos (pero no por esto físicos): son ejecutados, mientras que las funciones psíquicas "se" ejecutan. El acto de ideación, es decir, la capacidad de separar la existencia y la esencia constituye la marca distintiva del espíritu humano. El espíritu es, por lo tanto, objetividad, posibilidad de estar determinado por el "ser así" de la cosa misma.

La persona es totalmente *individual*; cada hombre, en la medida que es una persona, es un ser y un valor únicos. Lo individual se opone, en este caso, a lo general, no a la totalidad. No se puede hablar de una per-

sona general: la "conciencia en general" de Kant es un contrasentido. La persona es autónoma en una forma doble: por un lado tenemos la autonomía de la visión personal de lo bueno y de lo malo, por otro, la autonomía del querer personal de lo que se da como bueno y malo. La persona se halla también vinculada al cuerpo, pero no guarda ninguna relación de dependencia con él, el señorío sobre el cuerpo es más bien una de las condiciones de la existencia de la persona. Finalmente, nunca es la persona "parte", sino siempre el correlato de un "mundo", de suerte que a cada persona corresponde un mundo (microcosmos) y a cada mundo una persona.

Pero la persona se articula en persona singular y *persona plural*. Corresponde a la esencia de una persona que todo su ser y hacer espirituales son tan originariamente una realidad individual (la persona singular), como una realidad articulada en una comunidad. A cada persona finita le "corresponde" también una persona singular y una persona plural. Esta última arraiga en los centros múltiples del vivir, en la totalidad del "convivir". Distingue Scheler cuatro tipos de unidades sociales: *1*) Unidad por contagio e imitación involuntaria (masa); *2*) unidad por la convivencia o revivencia, de suerte que tiene lugar una comprensión de los miembros, pero que no precede a la convivencia (comunidad de vida); *3*) unidad artificial, en la cual todo enlace entre los individuos se establece mediante actos conscientes particulares (sociedad; por lo demás, no existe ninguna sociedad sin comunidad); *4*) unidad de personas singulares autónomas en una persona plural autónoma, espiritual, individual. La unidad de esta última se funda en una unidad esencial por referencia a un valor determinado. No existen, de hecho, más que dos tipos de personas plurales puras: la iglesia (valor sagrado) y la nación o círculo cultural (persona plural cultural, valores culturales espirituales).

E) El hombre y Dios. Dos sentidos tiene la palabra "hombre". El hombre como *homo naturalis* no es más que un pequeño rincón, un callejón sin salida de la vida, que constituye, ella, un solo todo en constante evolución. No se ha desprendido de la dirección del mundo animal: era un animal, es un animal y será eternamente un animal. La humanidad del *homo naturalis* no posee ni unidad ni grandeza. No existe equivocación mayor que la adoración que hizo Comte de esta humanidad como el *grand être.* Pero la palabra "hombre" tiene también otro sentido: hombre es el ser que ora, el *buscador de Dios*, la réplica finita y viva de Dios —el punto de irrupción de una forma llena de sentido, de valor y eficacia que está por encima de toda existencia natural, la "persona".

El hombre posee una experiencia religiosa original e inderivable: lo divino pertenece a lo que primordialmente se da a la conciencia humana. Las determinaciones más formales de la esencia de lo divino son: *Ens a se,* infinitud, omnirrealidad y santidad. El Dios religioso es un Dios vivo: es persona, la persona de las personas. El Dios panteísta no es más que un pálido reflejo de la fe teísta. El reproche de antropomorfismo resulta absurdo y cómico, porque no es Dios el que es comprendido según la imagen del hombre, sino que, más bien, la única idea plena de sentido de "hombre" es un "teo-morfismo". Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo y hasta el agnóstico cree en la nada. A la fe corresponde, por parte de Dios, la revelación. Por esto la religión y la fe se dan gracias a la acción de un Dios personal.

La *metafísica,* que es siempre hipotética, no puede fundamentar la religión. Por lo demás, el Dios de la filosofía no es más que un rígido fundamento del mundo. Si en la Edad Media las pruebas de la existencia de Dios tuvieron fuerza convincente y hoy no es éste el caso, es porque en aquella edad existía una rica experiencia religiosa. De todos modos, la metafísica es una

etapa previa necesaria de todo conocimiento religioso; pues una cultura sin metafísica es una imposibilidad religiosa. Por otra parte, la religión se reinterpreta la sistemática esencial del mundo (*sistema de conformidad*). Pero Scheler aporta una nueva prueba de la existencia de Dios: todo saber acerca de Dios es un saber a través de Dios; como existe un saber semejante, es decir, un acto religioso, así existe también Dios. Se da como correlato del mundo: así como a cada microcosmo corresponde una persona finita, corresponde al macrocosmo la persona de Dios.

F) El amor. Las ideas de Scheler que hemos expuesto hasta ahora resultan por su contenido y por su forma revolucionarias, pero, ciertamente, su teoría del amor es la doctrina más radical con que se enfrenta al pensamiento del siglo XIX. En primer lugar, el amor no se identifica con la simpatía, ni es en general sentimiento alguno. No presupone ningún juicio, no es ningún acto del esfuerzo humano. Nada tiene de social en sí y lo mismo puede orientarse hacia uno mismo como hacia los demás. Todas las teorías presentadas por el siglo XIX al respecto, padecen de una equivocación grave. Se ha identificado el amor con el altruismo, idea absurda, según la cual el otro debe ser amado como otro. Se ha convertido eso en amor a la humanidad, un amor a algo abstracto, lo que es una nueva monstruosidad. Se lo ha equiparado también con la inclinación a mejorar o a ayudar a los demás, un rasgo que bien puede ser el resultado del amor, pero que no funda su esencia. Con un análisis muy minucioso demuestra Scheler que el altruismo y otras formas parecidas de la mentalidad moderna se basan en un resentimiento, es decir, en el odio a los valores superiores y, en última instancia, a Dios. La envidia que se tiene a los señalados por valores superiores conduce a los ideales igualitarios y humanitarios, que no son, en el fondo, más que una negación del amor.

El amor genuino (como el odio genuino) tiene que ver siempre con el valor, pero es siempre amor de una persona, no de un valor en cuanto tal; Scheler llega a afirmar que no es posible ni amar el bien. Se endereza hacia la persona como realidad a través del valor de persona. El análisis del "amor por una persona" muestra que la suma de los valores de una persona amada no puede cubrir ni con mucho nuestro amor por ella. Siempre queda un *plus* insondable. Este *plus*, la persona concreta del amado, constituye el objeto verdadero del amor. El último valor moral de la persona se nos da únicamente en la "coejecución" de su propio acto de amor.

El amor es un movimiento en el cual todo objeto individual concreto portador de valores llega a los valores máximos que le son posibles según su determinación ideal. Se endereza a una elevación de lo amado y eleva también al amante. El amor comprensivo es el escultor plástico que, llegado el caso, puede intuir en una acción sola, en un gesto —con independencia de cualquier conocimiento empírico e inductivo que más bien encubre la esencia de la persona— las líneas de su esencia valiosa. Por esta razón el progreso ético y, en general, axiológico se debe siempre a personas ejemplares, al genio, al héroe y al santo.

El punto cimero del amor es el amor de Dios, concebido no como amor al Dios infinitamente bueno, sino como "coejecución" de su amor por el mundo (*amare mundum in Deo*). Dios aparece como centro supremo del amor. Presta a la persona el fundamento de su sentido, es decir, su amor. La teoría de la comunidad es considerada, a la postre, desde ese centro.

La filosofía que Scheler esbozó hacia el fin de su vida significa una negación de una gran parte de sus concepciones anteriores. Su tesis principal viene a sostener que las etapas superiores del ser son más débiles que las inferiores. Lo primordial y más poderoso son los centros de fuerza, ciegos para las ideas, formas y estructuras, del mundo inorgánico, como sumido punto eficaz

de un ímpetu ciego. Sobre esta base esbozó una teología que recuerda mucho la desarrollada antes por Alexander. En la historia sigue siendo el pensador personalista y teísta; y su mérito inmarcesible será el haber quebrantado los prejuicios monistas del siglo XIX y haber restaurado a la persona en todo su derecho. Otra significación le viene del hecho de que, por su hincapié en el carácter no objetivable de la persona, representa una transición hacia la filosofía de la existencia.

OBSERVACIONES CRÍTICAS FINALES

La intuición fundamental de la fenomenología es que las esencias ideales nos son dadas. Ya hemos expuesto cómo Husserl y sus discípulos pudieron superar, gracias a esta intuición, el empirismo, el idealismo y hasta la idea fundamental de Kant, el conceptualismo, con su negación de la existencia de esencias materiales en la realidad. Por otra parte, la teoría fenomenológica abrió el camino para el reconocimiento de dos posiciones filosóficas de importancia capital: el objetivismo en el conocimiento (distinción entre el acto del conocer y su objeto) y el carácter verdadero del espíritu humano. Los poskantianos habían concebido a éste como función puramente discursiva, como *ratio* técnica de las ciencias de la naturaleza; con los fenomenólogos recobra de nuevo su carácter de una inteligencia verdadera, una *intus-lectio*, que no se limita a enlazar los fenómenos de la percepción, sino que posee la capacidad de penetrar en las esencias. Todavía dieron un paso más y llegaron a reconocer otro aspecto del espíritu que denominaron "emotivo". Al fundar la filosofía sobre el objeto, se colocaron en posición de poder llegar a una concepción más viva y realista del espíritu humano. Así parecen superados el kantismo y, con él, la suposición fundamental de la filosofía moderna (1600-1900). En este aspecto la fenomenología significa una de las potencias liberadoras mayores del pensamiento actual. Representa un rompimiento más

hondo y radical con el pasado inmediato que la misma filosofía de la vida y, por eso, nos parece de mucha mayor actualidad. Cierto es que su carácter técnico y difícilmente accesible no le permitía competir en popularidad con los sistemas de Bergson, James o del mismo Dilthey y, sin embargo, tanto por lo que respecta a su valor como a la profundidad de su repercusión entre los filósofos, supera con mucho a esas filosofías.

Con lo dicho no se ha liquidado la cuenta; por su lucha decidida contra toda forma de nominalismo teórico y axiológico han abierto el camino para toda una serie de problemas importantísimos, tanto viejos como nuevos. Desarrollaron un método que, si no es nuevo (todos los grandes filósofos han sido por lo que respecta al método, fenomenólogos), cobró en ellos una pureza y refinamiento notables y fue empleado con plena conciencia como el método decisivo de la filosofía. Scheler merece atención especial por haber insistido tanto en el ser de la persona: pertenece al grupo de filósofos que representaban en la forma más típica ese rasgo, tan característico de nuestro tiempo, de retorno al hombre.

Sin embargo, la fenomenología permanece en cierto sentido como un eslabón entre el siglo XIX y el presente. Lo que le falta es la capacidad de captar el ser concreto: no es una filosofía del ser, sino una filosofía de la esencia. Aun el mismo Scheler, que en esta dirección fue muy adelante, no llegó a una verdadera metafísica: su persona no es más que el centro de actos intencionales y su realidad se halla todavía escindida en ser en sí y fenómeno. Los fenomenólogos no avanzaron lo bastante hacia lo concreto, hacia el ser real.

Otras dos escuelas, la filosofía de la existencia y la metafísica actual, expresiones ambas de una misma tendencia, parecen haber ido más adelante en la dirección del problema del ser y del problema del hombre. Ambas, como ocurre en general con la mayoría de los filósofos actuales, tienen conciencia de su ligazón con la fenomenología. Representa una de las fuentes capitales del pensamiento filosófico de nuestros días.

VI

FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

Miró en torno suyo: no vio otra cosa que a sí mismo. Y gritó en un principio: ¡Soy yo! . . . Se atemorizó; por eso le entra miedo a uno al estar solo.

BRIHADÂRANYAKA UPANISAD

16. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

A) LO QUE NO ES LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA. Después de la segunda Guerra Mundial, la filosofía de la existencia se ha puesto de moda en varios países. Una obra tan difícil como *L'Être et le Néant*, de Sartre, que supone conocimientos muy serios de historia de la filosofía y cuya cadena de ideas marcha en forma tan técnica y abstracta que sólo la pueden seguir profesionales bien formados de la filosofía se encuentra una vez más agotada, a pesar de sus ocho ediciones seguidas y de la docena de millares de ejemplares que suponen. Es cierto que los filósofos franceses de la existencia, especialmente Sartre, se han dirigido también al público con sus novelas y sus obras de teatro. Pero esta popularidad ha traído consigo ciertos equívocos a propósito del existencialismo filosófico que es menester descartar primero. Por eso *decimos* a continuación qué es lo que el existencialismo filosófico *no es*.

Es cierto que el existencialismo se ocupa de problemas del hombre, hoy llamados "existenciales", tales como el sentido de la vida, de la muerte, del dolor, etcétera, pero el existencialismo no consiste precisamente en plantear estos problemas, que se han discutido en todas las épocas. Si a este título quisiéramos calificar a San Agustín o a Pascal de existencialistas, se trataría de una equivocación. Lo mismo cabe decir de algunos escritores modernos como el pensador español Miguel de Unamuno (1864-1937), el gran novelista ruso Feodor

M. Dostoievski (1821-1881) o el poeta alemán Rainer María Rilke (1875-1926). Estos escritores y poetas han explicado literariamente o plasmado poéticamente, con gran penetración, diversos problemas humanos, pero no por eso cabe llamarlos filósofos de la existencia.

Otra equivocación significa llamar existencialistas a filósofos que se ocupan de la existencia en su sentido clásico o de los entes existentes. No tiene gran sentido que algunos tomistas pretendan hacer de Tomás de Aquino un existencialista. Y resulta verdaderamente grotesco que se enumere a Husserl entre los filósofos de la existencia por el hecho de haber ejercido gran influencia sobre ellos; precisamente, Husserl ha excluido *ex profeso* de sus lucubraciones la existencia.

Finalmente, tampoco hay que confundir la filosofía de la existencia con alguna de las doctrinas existencialistas, por ejemplo, la de Sartre, ya que, como vamos a ver en seguida, subsisten diferencias esenciales entre las diversas direcciones.

Frente a todos estos equívocos hay que hacer notar que la filosofía de la existencia es una dirección filosófica estricta, que se ha desarrollado por primera vez en nuestra época y que, todo lo más, se podría retrotraer a la de Kierkegaard, que sus direcciones particulares divergen entre sí y que su denominador común es lo que puede llamarse *la* filosofía de la existencia.

B) Sus representantes. Dentro del marco de esta exposición parece lo más conveniente enumerar primero los filósofos que pueden considerarse como formando parte del grupo y tratar luego de destacar lo que les es común. Hay, por lo menos, cuatro filósofos de la actualidad que pueden considerarse como existencialistas: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Todos ellos apelan a Kierkegaard, quien, a pesar de su distancia en el tiempo, es considerado en general como un existencialista influyente. Fuera de esos cuatro pensadores, que marchan a la cabeza, no existen muchos filósofos de la existencia pro-

piamente tales, aunque el existencialismo interese a muchos otros filósofos y hasta influya en ellos. Podemos citar entre aquéllos a la colaboradora de Sartre, Simone de Beauvoir, pero, sobre todo, a Maurice Merleau-Ponty, una de las principales cabezas en la filosofía francesa actual. También hay que mencionar a dos pensadores rusos, Nikolai Berdiaev (1874-1948) y Leo Chéstov (1866-1938), que se han dado a conocer a través de sus obras escritas en francés. Mencionemos también en esta conexión al famoso teólogo protestante Karl Barth (1886-1968), fuertemente influido por Kierkegaard. Pero es una equivocación incluir a L. Lavelle, expresamente filósofo del ser, entre los existencialistas. Vamos a limitarnos en nuestra exposición a los cuatro primeros pensadores citados, exponiendo más brevemente la doctrina de G. Marcel, porque su obra filosófica capital no ha aparecido en el momento de la impresión de este libro y no es posible cobrar una visión unitaria de sus ideas a base de sus otras obras. Podemos fijar como fechas principales del existencialismo las siguientes: en 1855 muere Kierkegaard; en 1919 publica Karl Jaspers su *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicología de las concepciones del mundo*), en 1927 publica Gabriel Marcel su *Journal métaphysique* (*Diario metafísico*) y Heidegger *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*), en 1932 aparece la *Philosophie* de Jaspers y en 1943 *L'Être et le Néant* (*El ser y la nada*), de Jean-Paul Sartre. Hay que señalar todavía que en los países latinos, especialmente en Francia e Italia, el existencialismo ha cobrado importancia en los últimos tiempos, mientras que en Alemania ya hacia 1930 ejerció su mayor influencia.

C) LOS ORÍGENES. Ya hemos recordado la significación fundamental que para el existencialismo revisten las obras de Sören Kierkegaard (1813-1855). Durante su vida apenas si el filósofo protestante danés ejerció alguna influencia y su redescubrimiento en el siglo XX se debe a la relación íntima que guarda su pensamien-

to subjetivo y trágico con el espíritu del presente. Marcel desarrolló sus ideas, afines a las de Kierkegaard, en una época en que no conocía todavía las obras de éste. Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Arremete enérgicamente contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público (*Öffentlichkeit*) y niega la posibilidad de la mediación, es decir, la posibilidad de cancelar la oposición entre la tesis y la antítesis mediante un sistema racional y supraordinario. Afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra "Existencia" su sentido "existencialista". Es un antiintelectualista radical: no es posible llegar a Dios por la vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio. Alía a su teoría de la angustia otra de la soledad completa del hombre frente a Dios y del carácter trágico del destino humano. Ve en el "instante" una síntesis de tiempo y eternidad.

Junto a Kierkegaard, Husserl con su *fenomenología* viene a ser la figura más importante para el existencialismo. Heidegger, Marcel y Sartre aplican constantemente el método fenomenológico, aunque no participen de las tesis de Husserl ni siquiera de su posición fundamental. De hecho, Husserl, que excluye de sus investigaciones la existencia, se halla totalmente de espaldas al existencialismo.

También la *filosofía de la vida* ha influido fuertemente en el existencialismo y hasta podemos decir que éste la ha prolongado, especialmente su actualismo, su análisis del tiempo, su crítica del racionalismo y a menudo también de las ciencias de la naturaleza. Bergson, Nietzsche y Dilthey, sobre todo, representan otras tantas influencias decisivas para los existencialistas.

También la *metafísica* nueva ha repercutido fuertemente en la filosofía de la existencia. Todos los existencialistas plantean el problema típicamente metafísico del ser, y algunos de ellos, como Heidegger, se dis-

tinguen por su conocimiento profundo de los grandes metafísicos de la Antigüedad y de la Edad Media. En su empeño por llegar a lo que "es en sí" los existencialistas combaten también francamente el idealismo.

Vemos, pues, que el existencialismo arranca de dos grandes corrientes espirituales que condujeron al rompimiento con el siglo XIX y además se halla bajo la influencia de una dirección típica del pensamiento actual, a saber, la metafísica.

D) LO QUE ES COMÚN. *a)* El rasgo común más importante de las diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada vivencia "existencial", que es difícil de concretar y que muestra cariz distinto en los diversos filósofos. Así, por ejemplo, en Jaspers parece consistir en un percatarse íntimo de la fragilidad del ser, en Heidegger en un experimentar auténtico de nuestra "marcha anticipada hacia la muerte", en Sartre en una repugnancia o náusea general. Los existencialistas no tratan de ocultar que su filosofía arranca de una "vivencia" semejante. Por eso se explica que la filosofía de la existencia rezuma siempre —aun en el mismo Heidegger— un fuerte sabor de experiencia personal.

b) El tema principal de la investigación de estos filósofos es la llamada "existencia". También resulta difícil precisar el sentido que asignan a esta palabra. De cualquier manera, se trata del "modo de ser" peculiarmente humano. El hombre (que rara vez es denominado así, pues más bien recibe el nombre de Existencia [*Dasein, Existenz*], de Yo, de "ser-para sí") es el único ser que posee existencia. Mejor dicho, no la posee, sino que *es* su existencia. Si tiene alguna esencia, ésta ha de ser su existencia o producirse después de la existencia.

c) La "existencia" es concebida con una "actualidad" absoluta. No *es* nunca, sino que *se crea* a sí misma en libertad, deviene. Es un pro-yecto. En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan a menudo los existencialistas mediante la afir-

mación de que la "existencia" coincide con la temporalidad.

d) La diferencia entre este actualismo y el de la filosofía de la vida consiste en que los existencialistas consideran al hombre como mera *subjetividad* y no como manifestación de otra corriente vital (cósmica), como ocurre en el caso de Bergson. Además, la subjetividad es entendida en sentido *creador*: el hombre se crea libremente a sí mismo, *es* su libertad.

e) Y, sin embargo, sería inexacto deducir por esto que para los existencialistas el hombre se halle encerrado en sí mismo. Por el contrario, parece que, como realidad inacabada y abierta, se halla esencial e íntimamente *vinculado con el mundo* y en especial *con los demás hombres*. Todos los representantes del existencialismo aceptan esta doble dependencia de modo que, por un lado, la existencia humana aparece engastada en el mundo, y por eso el hombre tiene siempre una situación determinada, más todavía, *es* su situación, y, por otro, hay también un vínculo particular entre los hombres que, lo mismo que la situación, constituye el ser auténtico de la "existencia". Éste es el sentido que corresponde a la "co-existencia" (*Mitdasein*) de Heidegger, a la "comunicación" de Jaspers y al "tú" de Marcel.

f) Todos los existencialistas rechazan la distinción entre sujeto y objeto y *desvalorizan* así el *conocimiento intelectual* dentro del campo de la filosofía. Según ellos, no es la inteligencia la que logra el conocimiento verdadero, pues es menester vivir la realidad. Este "vivirla" tiene lugar, preferentemente, mediante la angustia, por la cual el hombre se percata de su finitud y de la fragilidad de su posición en el mundo, en el cual, proyectado hacia la muerte, ha sido arrojado (Heidegger).

Junto a estos rasgos generales del existencialismo, a los que se podría añadir otros varios menos importantes, tenemos también las profundas diferencias que separan a sus portavoces. Así, por ejemplo, tanto Mar-

cel como Kierkegaard son resueltamente teístas, mientras que Jaspers admite una trascendencia, de la que no se puede decir si hay que entenderla como teísmo, panteísmo o ateísmo, cosas las tres que son rechazadas igualmente por Jaspers. La filosofía de Heidegger parece atea y, sin embargo, según la declaración expresa del filósofo, que no pasa de ahí, no lo sería. Por último, Sartre trata de desarrollar un ateísmo franco y consecuente.

También difieren mucho los *fines* y *métodos* de los diversos filósofos de la existencia. Heidegger pretende ofrecernos una ontología en sentido aristotélico y aplica, como lo hace Sartre inspirándose en él, un método riguroso. Jaspers rechaza toda ontología en el campo del esclarecimiento de la "existencia", pero también practica su metafísica y hace uso de un método menos exigente.

17. MARTIN HEIDEGGER

A) ORÍGENES. CARACTERIZACIÓN. Martin Heidegger (n. 1889) fue novicio jesuita. Pasó a la Universidad y se graduó con Rickert en Friburgo; en esa Universidad entró en relaciones con Husserl, se "habilitó" como profesor con una tesis acerca de la teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto (1916) y fue coeditor del famoso *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung.* En el año 1923 es llevado como profesor a Marburgo. Aquí publicó en 1927 su obra más importante, la primera mitad de *Sein und Zeit.* Muy pronto (1929) vuelve a Friburgo como sucesor de Husserl. Allí ejerció su actividad académica hasta el año 1946.

Heidegger es un pensador muy original y vigoroso. La cuestión de sus precedentes históricos no reviste, por ahora, mucha importancia. Junto a Husserl, cuyo método adopta, habría que nombrar a Dilthey, quien influye en él en diversos aspectos. Además, su temática

se inspira fuertemente en Kierkegaard. Dispone, por otra parte, de un conocimiento extraordinario de los grandes filósofos del pasado, entre los cuales destaca a menudo a Aristóteles, a quien interpreta en forma muy personal. Dedicó a Kant un trabajo que produjo sensación (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929).

Hay pocos pensadores que sean tan difíciles de entender como Heidegger. No podemos achacar esta dificultad a un lenguaje poco riguroso o a una deficiencia en la construcción lógica, puesto que Heidegger muestra siempre un extremado rigor sistemático. Se debe, más bien, a la presencia de una terminología extraña, que él mismo ha creado para poder dar expresión a sus concepciones. Ésta es una de las fuentes principales de las frecuentes interpretaciones falsas y una de las razones también de por qué su filosofía ha sido ridiculizada en ocasiones, especialmente por parte de los neopositivistas.

B) El problema y el método. El propósito principal de la obra mayor de Heidegger es la elaboración concreta de la cuestión que pregunta por el *sentido del ser*. Esta cuestión no sólo había caído en olvido, sino que, gracias a una pretendida obviedad y claridad del ser, nunca se había planteado como es debido. Es verdad que poseemos una comprensión vaga y común del ser, pero su concepto sigue siendo de lo más oscuro. En realidad, el ser no es algo así como el ente, sino aquello que determina al ente como ente. Si queremos ahondar en la cuestión del sentido de este ser habremos de buscar un ente que nos sea accesible tal como es en sí mismo. Pero en seguida se ve que esa cuestión no es sino un "modo" (*modus*) de ser de un ente, a saber, el ente que somos nosotros mismos. Heidegger lo denomina *Dasein* (Existencia, a la letra "ser-ahí"). El análisis del ente que es Existencia representa, por consiguiente, el punto de partida esclarecido de la investigación. La particularidad de la Existencia radica

en que se trata de un ente a quien en su ser le va en juego su ser mismo. "Comprensión del ser" es ya una determinación del ser de la Existencia. Por esta razón la Existencia es "ontológica" mientras que todos los demás entes son "ónticos". El ser mismo respecto al cual la Existencia se comporta así o de otra manera lo denomina Heidegger *Existenz* (existencia). La determinación esencial de la Existencia no puede producirse jamás mediante el enunciado de un qué concreto. *La "esencia" ("Wesen") de la Existencia radica* propiamente *en su existencia* y se comprende a sí misma a base de esta existencia. La cuestión de la existencia no se comprende realmente sino a través del existir mismo: esta comprensión se denomina "existenciaria" (*existentiell*). Por el contrario, la conexión de la estructura de la Existencia se llama "existencialidad" y su analítica "comprensión existencial" (*existentiales*). Consiste en una explicación de los caracteres ontológicos de la Existencia que (en contraposición con los caracteres ontológicos del ente que no es Existencia: las categorías) se llaman los "existenciales". La analítica existencial es una ontología fundamental. Constituye la base de toda ontología y de todas las ciencias. Su único método posible es el fenomenológico. "Fenómeno es, en este caso, lo que se-muestra-a-sí-mismo". No son, por lo tanto, fenómenos las apariciones o apariencias en el sentido vulgar de la palabra. "Logía" procede de λέγειν, que tiene aquí el sentido de "sacar al ente de su ocultamiento". Porque hay muchos fenómenos que, o no han sido todavía develados o se hallan enturbiados. La fenomenología se convierte, por lo tanto, en hermenéutica (Dilthey). Se aplica a la Existencia para interpretar su estructura. Filosofía es, por consiguiente, *ontología fenomenológica universal que arranca de la hermenéutica de la Existencia* que, como analítica de la Existencia, anuda firmemente el cabo final del hilo de todas las cuestiones filosóficas allí donde surge y adonde va a parar.

Pero Heidegger no ha ido más allá del análisis de la Existencia que debía fundar una ontología general. Todavía no ha aparecido la segunda parte del *Sein und Zeit*.[1]

C) El ser-en-el-mundo. La Existencia se caracteriza porque existe, porque es siempre "la de uno" (*Jemeinigkeit*), es decir, que no puede ser ejemplar de una especie y, finalmente, porque se comporta con respecto a su propio ser en forma diferente. El fundamento de este "modo" de ser es el ser-en-el-mundo. Este "ser-en" no es una relación de ser como el de dos entes extendidos en el espacio ni tampoco la relación entre sujeto y objeto. Se trata, más bien, de la manera de ser que es la "procuración", cuando es cuestión de entes que no son Existencias, y que es la "solicitud", cuando se refiere a otras Existencias. El mundo no se compone de cosas, sino de *útiles*, que son esencialmente "algo para...". El modo de ser del útil se llama *amanualidad* (*Zuhandenheit*, el estar a la mano, el poder echar mano de). El útil nos remite a otro y también a los que lo manipulan y utilizan. El carácter de ser de lo amanual —de algo de que se puede echar mano para...— es la congruencia (*Bewandtnis*); ésta se remite, en última instancia, a un para qué, el cual es por mor de una voluntad, es decir, de una Existencia. La Existencia es, por lo tanto, la condición de que pueda ser descubierto lo amanual. Cada útil tiene su sitio, es decir, es colocado en él, exhibido, etcétera. El sitio posible de un útil es el lugar. La Existencia alberga una tendencia esencial a la proximidad, es decir, al desalejamiento (= aproximación) de lo amanual. Las distancias objetivas no coinciden con la lejanía y la proximidad de lo amanual: la "procuración" decide sobre

[1] En la *Carta sobre el humanismo* y en otros ensayos nuevos de Heidegger [*Holzwege*, Francfort, 1950] se expresan algunas ideas que hacen pensar en un viraje de su pensamiento. Pero como esta última fase de su filosofía más se apunta que se desarrolla en sus últimas publicaciones, prescindiremos de ella.

proximidad y lejanía. De aquí se sigue que el mundo es una determinación ontológica de la Existencia: es, únicamente, en el modo de la Existencia que existe.

Todas las viejas ontologías cometieron el error de confundir lo amanual, lo que está a mano (*Zuhandenes*), con lo que meramente está, lo que "se halla" (*Vorhandenes*); este error se destaca especialmente en Descartes (*res extensa*). Pero, en realidad, las cosas son de modo que, lejos de estar fundada la amanualidad en el mero hallarse, por el contrario, lo que "se halla" es siempre un "mero hallarse", es decir, un modo defectivo de lo amanual, de lo que se halla a mano, para poder echar mano.

Con el útil del trabajo se dan, a la vez, otras Existencias: el mundo de la Existencia es un *co-mundo* (*Mitwelt*). Su ser-en es un ser-con, y la Existencia misma es, esencialmente, un ser-con-otros (*Mitsein*), una Co-Existencia (*Mitdasein*). Si el modo de comportamiento de la Existencia por lo que se refiere a los útiles es la procuración (*Besorge*), por lo que se refiere a otras Existencias es la solicitud (*Fürsorge*), que puede hacerse cargo de lo que hay que procurar a los demás o puede ayudarles a ser libres en su cuidado (*Sorge*). La endopatía, el sentir a una *con* los demás, sólo es posible a base de este ser-los-unos-con-los-otros.

D) La "facticidad" y el cuidado. La Existencia no sólo está en el mundo, sino que resulta constituida esencialmente por el ser-en-el-mundo: es, precisamente, su "ser-ahí", que es en lo que se descompone la palabra alemana *Dasein* (*Existencia*), *da*, ahí, y *sein*, ser. La Existencia es ese "ahí" iluminado por sí mismo, es decir, su carácter franco o abierto. Este carácter (*Erschlossenheit*) no se identifica con el conocer, sino que es un "existencial" que funda el conocer. A este modo de ser corresponden tres elementos: el "temple", el comprender y el habla; los tres son igualmente primordiales. 1) El temple (*Befindlichkeit*) es un encontrarse atemperado [como sugiere la pregunta en español ¿cómo

"se encuentra" usted], mediante el cual la Existencia se franquea como ente y se muestra la "facticidad", el "que es" de la Existencia. Este "que es" se llama la echada, condición de haber sido echado o arrojado (*Geworfenheit*). Hay que observar que la facticidad no es un mero hallarse, sino un carácter ontológico de la Existencia. 2) *Comprender* ha de entenderse en el sentido en que se habla de "poder comprender una cosa": en la comprensión radica el modo de ser de la Existencia como "poder ser". Jamás la Existencia es un mero hallarse, sino que, en cada momento, es "lo que puede ser": una posibilidad echada. La comprensión tiene una estructura que Heidegger llama "proyecto" (*Entwurf*): la captación ontológica, que tiene lugar en el existir, del ámbito del "poder ser". Se trata del modo de ser de la Existencia, en el cual ella es su posibilidad. El desarrollo de la comprensión se llama "interpretación": no es necesariamente de forma proposicional. 3) El *habla* es el fundamento del lenguaje, pero no el lenguaje mismo. Consiste en la articulación significativa de la atemperada comprensibilidad del ser-en-el-mundo. El hombre es ζῷον λόγον ἔχον, un ente que habla. El habla es entendida con tanta amplitud que abarca también como posibilidades el escuchar y el callar.

Podemos captar la estructura entera del "ahí" si colocamos en la base el fenómeno de la angustia. La *angustia* se distingue del miedo porque en aquélla lo amenazante no se halla por ninguna parte. Aquello de lo que se angustia la angustia es el mundo como tal; y aquello por lo que se angustia es el poder-ser-en-el-mundo. Así nos muestra la angustia a la Existencia como existiendo fácticamente en su ser-en-el-mundo. Pero este ser se trasciende siempre a sí mismo. Como estructura de la Existencia tenemos, por lo tanto, la de ser-por-anticipado-en-el-mundo como ser ante los entes que le salen al encuentro. Esto no es otra cosa que el cuidado (*Sorge*). Todo lo que la Existencia hace, desea, conoce, etcétera, la procuración, la solicitud, la teoría, la práctica, el querer, el desear, el ímpetu y la inclina-

ción, no son sino manifestaciones del cuidado. *El cuidado es el ser de la Existencia* (del "ser-ahí", *Dasein*).

E) El "Se" y el ser-para-la-muerte. Este análisis es incompleto porque la Existencia no ha logrado su totalidad mientras existe; en su naturaleza radica el inacabado constante. Sólo la muerte representa el fin de la Existencia. Pero con la muerte, ya no se puede captar la Existencia como ente, y nunca tenemos una experiencia genuina del morir de los otros. Por otra parte, en la muerte la Existencia ni se halla acabada ni sencillamente desaparecida: el fin que significa la muerte quiere decir que la Existencia es un ser que termina. La muerte es una "posibilidad de ser", pero la más genuina, señera e irrepetible posibilidad. *El ser mismo de la Existencia es ser-para-la-muerte.* La Existencia asume este modo de ser tan pronto como es.

Precisamente de esto se angustia la Existencia. Y busca refugio en el mundo. Por el terror que le causa ser ella misma, por miedo a tropezar con la angustia, la Existencia se refugia en el impersonal "Se" (*Das Man*). El "Se" es un existencial, un modo de ser, es el ser inauténtico de la Existencia, ya que ésta se somete a un neutro que le impone sus puntos de vista y sus maneras de obrar. Este "Se" ("se" hace, "se" dice...), no es nadie en concreto ni tampoco todos los hombres juntos. Sus rasgos característicos consisten en que procura la medianía y posee una tendencia a la nivelación. Descarga a la Existencia de toda resolución y responsabilidad propias: "se" hace y "se" habla de tal o cual manera. El "Se" es conductor, aplacador y enajenador. Se manifiesta en la charla, en la cual lo que "se dice", el dicho, pasa por la verdad del habla, en la curiosidad con su versatilidad, en la dispersión y falta de fijeza, finalmente en el equívoco: no se puede saber nunca qué es lo que está esclarecido y qué no. Estos tres factores caracterizan el ser de la cotidianidad, que se llama la *caída* de la Existencia. La existencia se ha

desprendido de sí misma y ha prendido en el mundo, ha caído en él.

La angustia ante la muerte hace que la Existencia caiga en este factor inauténtico, cotidiano, un ser que es la *no-verdad fáctica.* Porque el "Se" no permite pensar en la muerte propia y sólo habla de la muerte en la forma impersonal del "se muere".

F) Conciencia y resolución. El rescatarse en retirada del *Das Man* es una elección, un decidirse en pro del "poder ser" uno mismo más auténtico. El testimonio de semejante "poder ser" es la conciencia (no la consciencia). La *conciencia* es un "modo" del habla, una voz que hace que la Existencia cese de escuchar la charla del "Se". No se puede explicar la conciencia como una función biológica ni hay que ver en ella la voz de una potencia extraña (Dios): quien da voces, calladas, es el cuidado, la Existencia que, en la echada, se angustia por su poder ser auténtico. La voz de la conciencia nada dice que pudiera ser "hablado"; en un desazonante modo de silencio apunta hacia la culpa. No se trata de una culpabilidad en el sentido vulgar, sino de aquello que la fundamenta: la culpa es ser fundamento de una nihilidad. El ser culpable no resulta de una culpa cometida, sino al contrario; porque la nada pertenece al sentido existenciario de la echada y el proyecto no sólo se halla determinado por la nihilidad del fundamento, sino que es también, esencialmente, nonada. El *ser culpable pertenece*, por tanto, *al ser de la Existencia* y significa: fundamento nulo de su nihilidad.

Cuando se escoge el "querer tener conciencia" se está en disposición para la angustia, que se desenvuelve en el silencio. El autoproyectarse, callado y dispuesto a la angustia, hacia esta culpabilidad genuina, lo llama Heidegger *resolución*. Constituye la lealtad de la Existencia consigo misma; es la libertad para la muerte. Desprende a la existencia del "Se", pero no de su mundo. Por el contrario: la resolución es la que hace posible

que dejemos ser a los demás que son con nosotros en su "poder ser más genuino". Sólo la resolución devela la situación, es decir, el "ahí" que en ella cada vez se franquea. Gracias a la resolución el hombre arremete valientemente con su destino y desempeña de modo decisivo su papel en el mundo.

G) Temporalidad e historia. Partiendo de la "resolución" se puede solucionar el problema de la unidad de la Existencia. Ésta no se funda en el yo. En realidad, es el impersonal "Se" quien con más frecuencia y alboroto dice ¡yo!, ¡yo!, porque, en el fondo, no es auténticamente él mismo. La tradición y Kant no han podido superar este punto de vista del *Das Man*. Un análisis del yo muestra que con el yo se expresa el cuidado. El "mismo" (*Selbst*) es, por lo tanto, la base constantemente presente del cuidado y la autonomía del yo no significa otra cosa que la resolución anticipadora. Ahora bien, la resolución anticipadora es el ser para el "poder ser" más genuino y característico (para la muerte). Pero ello es posible, únicamente, si la Existencia puede volver hacia sí, es decir, aguantar. El aguantador dejar venir hacia sí la posibilidad más genuina es el *porvenir* (futuro). Por otra parte, la echada (*Geworfenheit*) sólo es posible porque la Existencia por venir puede ser su ya sido, su *pasado*: la Existencia puede únicamente venir hacia sí cuando retrocede hacia sí. Finalmente, el ser resuelto *en* la situación sólo es posible haciéndose *presente* el ente. Retrocediendo hacia sí con vistas a lo por venir la resolución se hace presente en la situación. Este fenómeno unitario se llama *temporalidad*. La temporalidad es el sentido del cuidado (*Sorge*) y, con ello, de la Existencia. Es esencialmente "extática", lo radicalmente "fuera-de-sí". El futuro, el pasado y el presente son "éxtasis" de la temporalidad, siendo lo primario el futuro. Pero como la Existencia es ser-para-la-muerte el futuro auténtico se revela como finito. El tiempo primordial es finito.

Todos los "existenciales" pueden y deben ser he-

chos explícitos por la temporalidad, que los hace posibles. La Existencia no existe, sin embargo, como suma de realidades momentáneas, no llena una vía trazada de antemano, sino que "se extiende" de suerte que, desde un principio, su propio ser se constituye como un extenderse. Tanto el "término" como el "entre" son únicamente mientras existe la Existencia. La movilidad específica de este extenderse extendido la denomina Heidegger el "acaecer" de la Existencia y el descubrimiento de la estructura de ese acaecer significa comprensión de la *historicidad*. Por lo tanto, sólo la Existencia es primariamente histórica, pero secundariamente también lo son lo intramundano y el mundo, que sólo es en la medida en que la Existencia se temporaliza. El acaecer de la historia, de lo acaecido (*geschehen* y *Geschichte*), es acaecer del ser-en-el-mundo.

A base de este análisis se desarrolla una teoría del tiempo y se critican las teorías anteriores, especialmente la de Aristóteles y la de Hegel.

H) La trascendencia y la nada. Heidegger no ha hecho más que esbozar los temas capitales de su metafísica, que es muy difícil de interpretar correctamente. Vamos a ofrecer, por lo tanto, una visión sumaria.

La relación de la Existencia con los entes que no son Existencias ofrece una trascendencia doble. Por una parte, la Existencia se halla arrojada al mundo, y es dominada en su temple por el ente: el mundo trasciende la Existencia. Por otra parte, la Existencia es, esencialmente, "formadora de mundo", trasciende el mundo, trasciende el ente, en el sentido de que saca a este ente de su ocultamiento fundamental y le presta el ser, es decir, el sentido, la verdad. Sin Existencia no hay ser, aunque sí hay ente. Y parece que este "trascender" constituye la "mismidad" de la Existencia: la Existencia deviene mientras trasciende el ente. *La esencia* (*"Wesen"*) *de la Existencia es el trascender.*

Tenemos todavía una tercera trascendencia de la Existencia: la trascendencia de la nada. La nada no es

sólo una categoría lógica, sino, primariamente, ontológica: no es la negación la que funda a la nada, sino que la nada (óntica) funda la negación. La conexión de la Existencia con la nada es la siguiente: en primer lugar, la Existencia carece de fondo, procede de un abismo sin fondo, de la nada; en segundo lugar, su término es la muerte, que es también otro abismo sin fondo de la nada; en tercer lugar, el ser mismo de la Existencia es un correr por adelantado hacia la muerte, hacia la nada: la Existencia es en sí misma nonada. Por otra parte, el ser de cada ente que no es Existencia es hecho surgir de la nada. Se puede decir en general: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Heidegger debía decir propiamente: "la nada existe", pero para evitar esta formulación absurda dice que la "nada misma anonada", una expresión de la que se han reído muchos, entre otros los neopositivistas.

La cuestión es ahora: ¿qué quiere decir esta "nada"? Se nos ocurre lo siguiente: como el ente que no es Existencia deviene de la nada gracias a la Existencia y como este devenir consiste en que la Existencia le presta inteligibilidad (verdad); como, por otra parte, para Heidegger sólo el ser, según dijimos, y no el ente mismo, procede de la Existencia, acaso habrá que interpretar el pensamiento del filósofo en el sentido de que ha de entenderse por "nada" los entes sin ser, como caos absolutamente ininteligible. La Existencia es para él el *lumen naturale* que presta a los entes estructura y sentido. De ser las cosas así, habría que interpretar la filosofía de Heidegger como una radical *filosofía de la inmanencia,* en la cual todo sentido depende de la Existencia. Sin embargo, no habría de interpretarse este pensamiento inmanente en el sentido de un subjetivismo. Heidegger enseña expresamente que el mundo, aunque es una proyección de la Existencia, se halla en los orígenes de la subjetividad y la objetividad.

Con estas ideas se relaciona también la teoría de Heidegger sobre la libertad. La Existencia se constituye a sí misma como pro-yecto (*Ent-wurf*) en la trascen-

dencia: el trascender es la libertad misma. También se podría decir que la Existencia es libertad. Y como todo sentido, todo fundamento procede de la Existencia, resulta que la libertad constituye el fundamento último de toda inteligibilidad: "*la libertad es el fundamento del fundamento*"; ésta parece ser la última palabra de la filosofía de Heidegger.

18. JEAN-PAUL SARTRE

A) La obra de Sartre y su peculiaridad. Jean-Paul Sartre (n. 1905) ha sido el filósofo europeo más comentado en los primeros años de la segunda posguerra. Cierto que su fama en los círculos más amplios, no propiamente filosóficos, se la debe sobre todo a sus novelas y piezas de teatro, excelentemente escritas, y también al resumen somero de su doctrina (*L'existentialisme est un humanisme,* 1946). Pero Sartre es autor de toda una serie de obras rigurosamente filosóficas y merece la consideración de un clásico de la filosofía actual, gracias sobre todo a su obra capital prolija, difícil y muy técnica, *El ser y la nada, Ensayo de una ontología fenomenológica* (*L'Être et le Néant,* 1943).

Se comete una injusticia si no se ve en Sartre más que al escritor. No sólo es un filósofo en sentido estricto, con una marcha mental muy precisa, original y técnica, sino que, entre todos los filósofos de la existencia, es quien más cerca está de la filosofía del ser. También hay que observar que siendo el único filósofo que profesa expresamente el existencialismo, no encontramos en él esa veta poético-romántica tan frecuente en este tipo de filosofía. Por el contrario, su sistema se halla construido con rigurosa lógica, de un modo muy racionalista y hasta pudiéramos decir que *a priori.* Es cierto que Sartre hace antropología, pero esta antropología descansa en una ontología y hasta se podría decir que no es sino la aplicación consecuente de principios ontológicos al hombre y sus problemas. Con razón ven algunos en esta filosofía una expresión de la

desesperación del hombre de posguerra, especialmente del francés, pues realmente corresponde a la "concepción del mundo de un hombre sin fe, sin familia, sin amigos y sin metas en la vida"; también es patente que la influencia de Sartre se explica, en gran medida, por el hecho de que su pensamiento gira en torno a problemas teológicos, aunque en un sentido ateo. A pesar de todo, no se puede negar que su sistema filosófico es en sí de extraordinaria significación y agudeza y que capta, a menudo en forma admirable, varios de los problemas fundamentales de la metafísica.

Sin duda que Sartre depende de Heidegger. Pero no es un mero heideggeriano y el mismo Heidegger ha rechazado, con razón, toda responsabilidad por el sartrismo. Como todos los filósofos de la existencia, Sartre es un sucesor de Kierkegaard, pero, en ocasiones, la problemática de la existencia desarrollada por el pensador religioso danés recibe de aquél soluciones completamente antitéticas. También parece influido por Nietzsche en varios aspectos. Las teorías de Husserl constituyen el supuesto general de su sistema, que las aplica ampliamente. Algunas de sus ideas fundamentales proceden de Hegel; por ejemplo, la contraposición del ser y la nada, aunque en él son la subsiguiente síntesis. Pero con sus desarrollos metafísicos Sartre llega al plan en que se movían los viejos filósofos griegos; puede interpretarse su sistema como el intento de desarrollar una filosofía paralela y al mismo tiempo contrapuesta al aristotelismo; algunas de sus tesis fundamentales son hasta parmenídeas, mientras que sus ideas sobre la libertad empírica (en las que no podremos detenernos) y, especialmente, su comprensión de la contingencia, se aproximan directamente al tomismo.

B) LO EN-SÍ. Según todas las apariencias, el sistema existencial de Sartre se aleja mucho de la marcha mental subjetiva, apoyada en experiencias personales, de Kierkegaard. Se manifiesta como un sistema de ontología rigurosamente racional y casi *a priori*: partiendo

del análisis del Ser, los principios más generales cobrados en este análisis se aplican con una consecuencia absoluta a los campos especiales, entre ellos a las cuestiones antropológicas.

Tenemos entre estos principios el repudio más radical de la teoría aristotélica de la potencia. Todo lo que es, es actual (*tout est en acte*); en el ente no hay ni puede haber ninguna posibilidad, ninguna potencia, ninguna *hexis*. Así, por ejemplo, carece de sentido preguntar qué es lo que el genio de Proust pudo haber producido todavía, porque su genio consiste sencillamente en el conjunto de sus obras como expresión de su personalidad y no en la posibilidad de crear alguna otra obra cualquiera. Del ente sólo se puede decir que es, que es en sí y que es lo que es. El ente es: no tiene ser ni tampoco lo ha recibido. No existe razón alguna para la existencia del ente, que es radicalmente contingente, inexplicable y absurdo. Se pueden explicar, ciertamente, las esencias, lo mismo que, por ejemplo se explica un círculo por su fórmula matemática, pero la existencia sólo podría explicarse por Dios; pero no hay Dios, y también el concepto de creación es contradictorio. De aquí se sigue que la existencia precede a la esencia del ente: los guisantes no crecen según una idea divina, sino que son, simplemente. Además, el ente es en sí; por eso Sartre lo llama "lo-en-sí" (*l'en-soi*); no es ni pasivo ni activo, ni afirmación ni negación, sino sencillamente, reposa en sí, es compacto y rígido. Finalmente, el ente es lo que es; otro ser se halla absolutamente excluido. El ente no tiene relación alguna con otros entes y se halla fuera de la temporalidad. Cierto que Sartre no puede negar el devenir de lo-en-sí, pero este devenir se halla rigurosamente determinado, según él, por causas, y hay que concebirlo, por lo tanto, como un devenir rígido e inmóvil. Estos enunciados ofrecen un parecido sorprendente con la ontología parmenídea y surge la cuestión de cómo será posible que en un mundo tan rígido,

inmóvil y determinista pueda darse, en general, un hombre conocedor y libre.

C) El para-sí. La respuesta a esta pregunta reza así: ello es posible porque en el mundo, además de los entes plenos, rígidos, determinados por lo en-sí, hay otro tipo muy diferente de ser: el para-sí (*le pour-soi*), el ser específicamente humano. Pero como todo lo que es, debe ser ente, es decir, un en-sí, deduce consecuentemente Sartre que ese otro tipo de ser no puede ser sino un no-ser, es decir, que consiste en nada (*le néant*). Adviene el ser-hombre por el hecho de anihilarse el ente (*se néantise*). La nada hay que tomarla literalmente. Explica Sartre que la nada *no es*; ni siquiera se puede decir que se anihila —sólo el ente puede anihilarse y sólo en el ente puede anidarse la nada como un gusano, como un "pequeño mar".

Así demuestra Sartre que el hombre, en cuanto tal, es decir, el para-sí, consiste en el anihilar. En primer lugar, subraya, siguiendo a Heidegger, que no es la negación la que funda la nada, sino, al revés, la negación encuentra un fundamento en el objeto, es decir, que hay realidades negativas (*des négatités*). Así, por ejemplo, cuando se altera la marcha del motor del automóvil, miramos al carburador, lo inspeccionamos y vemos que no hay allí nada. Pero la nada no puede proceder de lo en-sí, porque, como dijimos, lo en-sí se halla denso y compacto de ser. Por lo tanto, la nada viene al mundo por el hombre. Pero para ser hontanar de la nada, el hombre debe albergar en sí mismo la nada. Y, de hecho, el análisis del para-sí muestra, según Sartre, no sólo que el hombre abriga la nada, sino que consiste precisamente en nada. No hay que entenderlo como si el hombre en su totalidad fuera nada; en el hombre tenemos también un en-sí: su cuerpo, su *ego*, sus costumbres, etcétera. Pero lo específicamente humano consiste precisamente en nada.

D) Conciencia y libertad. Nos dice Sartre que el "para-sí" se caracteriza por tres "éc-stasis", a saber, por una tendencia a la nada, al otro y al ser. El primer éc-stasis es el de la conciencia y la libertad. La conciencia (*conscience*) que Sartre analiza primero no es la conciencia reflexiva, sino la que acompaña a todo conocimiento: por ejemplo, cuando cuento los cigarrillos soy consciente, sin reflexión, de que los cuento. Esta conciencia no posee contenido alguno, ninguna esencia: es mera existencia, porque lo que parece ser su contenido procede de hecho del objeto. Es nada: pues si fuera un ente, sería algo compacto y lleno, no podría convertirse en lo otro en que se convierte al conocer: que es en lo que consiste el fenómeno fundamental del conocimiento. La conciencia es, por consiguiente, una decompresión del ser (*décompression de l'être*), una especie de grieta del ser. También en la autoconciencia se hace visible el anihilar: entre aquello de lo que nosotros somos conscientes y la conciencia misma no hay más que un gajo de nada. También el típico interrogar humano se funda en la nada, porque, para preguntar, el interrogador debe antes anihilar el ente (sin esta anihilación no sería cuestionable) y luego a sí mismo, a su determinación, porque, si no, toda pregunta carecería de antemano de sentido.

Todavía con mayor claridad aparece la nihilidad del "para-sí" en la libertad. Si el hombre estuviera determinado por su pasado, entonces no podría escoger, pero lo cierto es que escoge, lo cual quiere decir que anihila su pasado. También se empeña por algo que, como tal, no es. No hay que entender, por lo tanto, la libertad como una propiedad del "para-sí", sino que se identifica con él. Lo mismo que en Heidegger, también en Sartre el "para-sí" es un pro-yecto (*projet*); se temporiza y, en este caso, el éc-stasis fundamental es el por-venir (*a-venir*).

De aquí se derivan dos tesis importantes. En primer lugar, el hombre, como tal, no posee naturaleza alguna, ninguna esencia determinada; su esencia es, más

bien, la libertad, es decir, la indeterminación. En segundo lugar, no sólo la existencia precede a la esencia, como en el caso de "lo en-sí", sino que *la esencia de "el para-sí" es su existencia.* Sartre formula con mayor agudeza que nadie la afirmación fundamental de todos los filósofos de la existencia.

La libertad se revela en la angustia; ésta no es sino la forma de conciencia por el hombre de su propio ser, que se crea como nada, es decir, de la libertad. El hombre huye de la angustia y de este modo trata de sustraerse no sólo a su libertad, es decir, al por venir, sino también a su pasado. Porque le gustaría concebir ese pasado como un principio de su libertad, a pesar de que se trata de un en-sí ya acabado, inmóvil y extraño. Pero el hombre no puede librarse de la angustia, puesto que *es* su angustia. Con esto tenemos que el primer éc-stasis del "para-sí" se halla condenado necesariamente al fracaso.

E) EL "PARA-OTRO". El segundo éc-stasis del "para-sí" es un "para-otro". La relación con el otro es esencial al hombre; dice Sartre que nosotros poseemos impulsos sexuales no porque poseamos órganos sexuales, sino al revés: poseemos órganos sexuales porque el hombre es, esencialmente, sexual, es decir, un "para-otro". No es menester demostrar la existencia del otro: se nos da en forma directa en el fenómeno del pudor. Al "para-sí" el otro se le aparece en primer lugar como una mirada (*regard*). Mientras no hay ningún otro en nuestro horizonte visual, organizamos todas las cosas en torno a nosotros mismos como centro: son *nuestros* objetos. Pero en cuanto surge el otro en este horizonte y mira, a su vez, en su torno, se produce una perturbación: el otro trata de atraer a su horizonte visual no sólo nuestras cosas, sino también a nosotros mismos y de convertirnos en un objeto de su mundo.

Por lo tanto, no puede haber más que una relación fundamental entre los "para-sí": ambos tratan de convertirse recíprocamente en objeto. Claro que no es

cuestión de dominar al otro como a una mera cosa, de matarlo, por ejemplo; el "para-sí" quiere dominar al otro *como* libertad, es decir, poseerlo a la vez como objeto y como libertad. En prolijos y penetrantes análisis de la vida sexual normal y patológica (a los que Sartre debe sin duda gran parte de su fama entre los no filósofos) trata de mostrar que siempre es cuestión de semejante dominio de la libertad ajena: no es el cuerpo del otro lo que deseamos, y menos todavía el propio placer, sino al otro mismo. Un medio para ello es, por ejemplo, la identificación del otro yo con el cuerpo en la caricia. Pero todo esto termina y tiene que terminar necesariamente en el fracaso, porque la finalidad es contradictoria. Por lo tanto, también el segundo éc-stasis del "para-sí" se halla abocado al fracaso.

F) Posibilidad, valor y Dios. En "lo en-sí" no hay posibilidad alguna; la única fuente de lo posible es "el para-sí", puesto que lo posible *no* es. También el valor es nada, una modalidad de la nada; el fundamento de cada valor es la elección libre del "para-sí", que se escoge a sí mismo y, con esto, sus valores. Resulta, pues, que en la moral no hay más que una ley fundamental: escógete a ti mismo. Esta ley es obedecida siempre, porque el hombre "está condenado a ser libre".

Y ahora se plantea la cuestión: ¿qué es lo que el hombre busca siempre en el fondo, en qué consiste su proyecto fundamental y su primera elección? La respuesta nos la da el psicoanálisis existencial. Nos muestra, propiamente, que el "para-sí" no anhela, en el fondo, más que una cosa: el ser. Siendo por su esencia nihilidad, quisiera ser. Ciertamente que no querría convertirse en un "en-sí"; Sartre ha descrito muy sugestivamente la "náusea" que le invade al hombre en presencia de lo "aglutinante" y lo "viscoso" de "lo en-sí", su angustia ante la amenaza de sofocamiento por "lo en-sí". Lo que el hombre quiere es convertirse en un "en-sí" que al mismo tiempo sea su propio fundamento, es decir, un "en-sí-para-sí". Con otras palabras,

que el hombre quisiera ser Dios. La pasión del hombre to: el hombre debe morir para que se convierta en es, en cierto sentido, la inversión de la pasión de Cris- Dios. Pero Dios es imposible: un "en-sí-para-sí" es una contradicción. Con esto tenemos que también el tercer éc-stasis del "para-sí", su busca del ser, tiene que fracasar. El hombre es una pasión inútil: *l'homme est une passion inutile.*

G) Teoría del conocimiento. Las ideas fundamentales de la ontología y la metafísica de Sartre, que acabamos de esbozar, se ilustran y aclaran a base de una serie, sorprendentemente abundante, de análisis fenomenológicos y psicológicos (representarían, con mucho, lo más valioso del sistema). Sartre las aplica también a toda una serie de problemas particulares. Vamos a mencionar el problema del conocimiento, que Sartre explica parcialmente al comienzo de su obra aunque su solución no puede obtenerse sino a base de su ontología.

Sartre profesa un fenomenismo radical: no hay más que fenómenos, y eso en el sentido husserliano. Tras ellos no hay ningún noúmeno kantiano ni ninguna sustancia aristotélica (apenas si es posible discernir ambos conceptos). Pero un fenómeno, entre otros, es el fenómeno del ser, puesto que el ser también se da. Pero no sólo hay el *fenómeno* del ser, sino también el *ser* de este fenómeno. El fenómeno del ser es ontológico en el sentido de San Anselmo, es decir, que implica el ser, es transfenoménico. Los idealistas, que pretenden reducir el "ser" al "ser-conocido", no se percatan de que, para ello, tienen que establecer antes el ser del conocimiento, pues, de otro modo, todo desemboca en un nihilismo radical. Pero también se equivoca el realismo clásico al concebir el conocimiento como una propiedad, como una función del sujeto ya existente. En verdad, todo lo que es es un "en-sí" y el conocimiento una *nada*; como dijimos, carece de contenido, no es más que una presencia del "para-sí"

para "lo en-sí" como otro. De aquí se sigue que todo lo que tiene que ver con el conocimiento, por lo tanto, la verdad misma, es puramente humano. Humano es también el mundo: ha sido formado por el "para-sí" con el ente rígido y compacto. Las cosas que aparecen en este mundo son siempre los "útiles" de Heidegger. Porque el hombre es un eterno buscar el ser y a sí mismo que sale al encuentro de sus posibilidades y "lo en-sí" se le aparece necesariamente como un medio al servicio de sus proyectos.

Se puede decir, sin exageración, que todavía no se había presentado en la historia del conocimiento filosófico una forma tan extremada de realismo. Y no sin razón se ha dicho de este existencialismo —que, a juzgar por el nombre, debía explicar la existencia humana— que más bien es una *meontología,* una teoría de la no-existencia. Sólo podemos apuntar algunas consecuencias éticas de esta meontología: la negación de todo valor y ley objetivos, la afirmación de la absoluta falta de sentido de la vida humana (también se rechaza a la muerte como sentido suyo) y la repudiación de cualquier justificación de la seriedad de la vida.

19. GABRIEL MARCEL

A) Desarrollo y peculiaridad. Gabriel Marcel (n. 1889) pertenece con Karl Jaspers (al que se le compara a menudo) al segundo grupo de filósofos de la existencia, que marchan por un camino propio, ya que, frente a Heidegger y Sartre, reconocen una trascendencia "vertical" (en la dirección hacia Dios) junto a la trascendencia "horizontal" y, en segundo lugar, rechazan una ontología en el sentido clásico de la palabra y operan, no con análisis racionales, sino más bien con puras descripciones de las vivencias existenciales. Además, la actitud de Marcel es tan expresamente antisistemática que la exposición sucinta de su doctrina resulta más difícil que la de ningún otro filósofo de la existencia; de hecho, nadie ha logrado todavía expo-

nerla sistemáticamente. Por esta razón, y también porque Marcel anuncia la publicación de la obra principal (*Research into the Essence of Spiritual Life, Investigación de la esencia de la vida espiritual*) que nos aportará, en lo posible, una sistematización, parece aconsejable limitar la exposición de su filosofía a lo más esencial, a pesar de su gran importancia.

Marcel es, en el tiempo, el primero de los filósofos de la existencia, pues ya en un artículo de 1914, titulado *Existence et Objectivité* expuso tesis existencialistas. Entre todos los representantes del existencialismo es quien más se acerca a Kierkegaard; pero hay que advertir que no había leído ni una sola línea de él cuando desarrolló sus ideas fundamentales. También su desenvolvimiento, según lo expone en sus dos "Diarios de metafísica" (*Journal Métaphysique*, 1914-1917 y *Être et Avoir*, 1918-1933), marcha por un camino paralelo al de Kierkegaard: así como el pensador danés partió de una toma de posición frente a Hegel, Marcel se ha liberado poco a poco del idealismo después de un detenido estudio de los neohegelianos ingleses y, especialmente, de Royce (*La métaphysique de Royce*, 1945), para desembocar en una filosofía subjetiva, existencial. Arrancó de la idea de que, para responder a la cuestión de la existencia de Dios es imprescindible precisar primero el concepto de existencia. Las investigaciones al respecto desembocaron en una filosofía concreta. Después, Marcel se ha convertido al catolicismo y pasa ahora en Francia por uno de los católicos más destacados en el campo de la filosofía. Mas hay que advertir que su actitud frente a la filosofía católica tradicional, especialmente el tomismo, ha sido siempre negativa. En el año 1949 fue invitado por las *Gifford Lectures*, recibiendo un honor que pocos pensadores continentales han compartido (H. Driesch, E. Gilson, Karl Barth, entre otros). Sin embargo, Marcel es en tan poco grado un maestro universitario como Sartre; pero gracias a sus múltiples relaciones con la juventud, ha ejercido una influencia considerable en el pensa-

miento francés; en la actualidad es uno de los filósofos más conocidos de Europa.

B) Ideas fundamentales. El ser-objeto y la Existencia pertenecen, según Marcel, a dimensiones del ser radicalmente diferentes, lo cual se ve claramente en el problema fundamental de la encarnación (*incarnation*): las relaciones entre mi cuerpo y yo mismo no pueden designarse ni como "ser" ni como "haber"; yo *soy* mi cuerpo y, sin embargo, no me puedo identificar con él. La cuestión de la encarnación ha llevado a Marcel a distinguir claramente entre *problema* y *misterio*. Un problema se refiere a algo que se halla por completo delante de mí, que yo como espectador puedo contemplar objetivamente, mientras que el misterio es "algo en lo cual estoy comprometido" (*engagé*), que, por lo tanto, no puede estar esencialmente fuera de mí. Sólo los misterios importan para la filosofía y por eso la filosofía debe ser transobjetiva, personal, dramática y hasta trágica. "No estoy asistiendo a un espectáculo", éste es el lema que Marcel quiere recordar todos los días. La posibilidad del suicidio es, para él, un punto de arranque de toda metafísica auténtica. Esta metafísica no debe ser racional, pero tampoco intuitiva: resulta por una especie de reflexión segunda (*réflexion seconde*).

Marcel no ha desarrollado por completo esta metafísica, pero sí ha perfilado su marcha metódica. Debe ofrecer una respuesta a la exigencia ontológica fundamental: tiene que haber ser; tiene que haber algo que no pueda ser eliminado por reducción, al modo como, por ejemplo, el psicoanálisis elimina los fenómenos psíquicos. Estamos seguros de que hay ser gracias a la misteriosa realidad del "yo soy" (no: *cogito ergo sum!*). Así se supera la oposición entre objeto y sujeto, entre realismo e idealismo. La realidad humana se revela como la realidad de un *homo viator*, un ente que siempre está deviniendo; cualquier filosofía que desconozca

esta verdad y pretenda explicar el hombre mediante un sistema, será incapaz de comprenderlo.

Lo que antes que nada nos conduce a la comprensión del ser del hombre es la consideración de las relaciones humanas, de la realidad que corresponde a los juicios en segunda persona, es decir, en el modo del *tú*. Estas "relaciones-tú", no objetivas, son creadoras: yo me creo en ellas y, al mismo tiempo, ayudo al otro a crear su libertad. En este aspecto, Marcel está muy cerca del pensador judío Martin Buber (1878-1965), que antes que él expuso ideas semejantes. En el centro de las "relaciones-tú" se halla, según Marcel, la fidelidad; aparece como la encarnación de una realidad más alta, más libre, en la cual la fidelidad se crea a sí misma en la libertad. Pero todavía más fundamental que la fidelidad es la esperanza: la fidelidad se levanta sobre la esperanza. La esperanza posee un peso ontológico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último. Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra; con ella se separa radicalmente de Sartre, Heidegger y también, a lo que parece, de Jaspers.

Pero el "tú" humano puede ser objetivado, puede ser concebido como un "él". Hay, sin embargo, cierto límite tras el cual se esconde un *Tú* absoluto, que ya no se deja captar como objeto: Dios. No es posible demostrar la existencia de Dios por vía racional; se topa con Dios en el mismo plano que con "el otro", en el plano del tú, en el amor y la veneración, mediante una participación en el Ser verdadero, que acaso comience ya con el preguntar del filósofo.

20. KARL JASPERS

A) Caracterización e influencias. Karl Jaspers (1883-1969) fue de los primeros en presentarse en público con trabajos de inspiración existencialista. También es quien, entre todos los filósofos de ese aire, ha

trazado el sistema más compacto y más cercano a la metafísica. Por esta razón nos ocupamos de él en último lugar. En sus primeros años fue psiquiatra. Su importante obra *Psychologie der Weltanschauungen* (1919, *Psicología de las concepciones del mundo*) representa su tránsito a la filosofía, a la que se dedicó en adelante. Su obra capital en tres volúmenes lleva el título de *Philosophie* (1932) y nos presenta su sistema entero con virtuosismo y detalle. Además, tenemos una serie de obras entre las cuales hay que mencionar especialmente el primer tomo de su monumental *Philosophische Logik* (1947, 1103 páginas).

Su pensamiento es, por lo general, más equilibrado que el de la mayoría de los demás filósofos existencialistas. Así, por ejemplo, concede a las ciencias un espacio mayor y se enfrenta muy de verdad con sus teorías. Sus libros, escritos en un lenguaje relativamente sencillo y sin abuso del neologismo que tanto dificulta la lectura de otros autores, esconden todos un tesoro de análisis excelentes. Le distingue de sus compañeros su empeño visible por lograr una metafísica y una especie de teología natural. Pero tampoco deja de participar en la actitud fundamental y en las convicciones comunes a todos los existencialistas.

Según lo reconoce el mismo Jaspers, el filósofo que mayor influencia ha ejercido sobre él sería Kant. Y, en efecto, los supuestos kantianos han sido recogidos por él. También figuran como padrinos Kierkegaard, Nietzsche y el sociólogo Max Weber. Sin embargo, hay que fijarse en cuatro nombres que él cita en ocasiones: Plotino, Bruno, Spinoza y Schelling. Jaspers, y en ello no cabe duda alguna, no sólo es un filósofo de la existencia fuertemente influido por Kant, sino también, y quizá en mayor grado, un neoplatónico.

B) La busca del ser. Jaspers rechaza ciertamente una ontología racional, pero su actitud es, sin embargo, ontológica y metafísica. Según él, la filosofía es por esencia metafísica: se plantea el problema del ser. Sin

embargo, el ser no es, como tantas veces se supone, algo dado. "Sería una insensatez creer que el ser es algo de lo que todo el mundo puede hablar." En este respecto, el pensador admite dos tesis fundamentales de Kant, que para él es "el filósofo por antonomasia", que no encuentra parangón. Por un lado, hace valer el *principio de la conciencia*: no hay objeto sin sujeto, todo lo que tiene carácter de objeto ha sido determinado por la conciencia en general. El ser objetivo (lo existente, *Dasein*) es siempre una apariencia. Por otro lado, acoge Jaspers la doctrina kantiana de las *ideas* y la desarrolla: jamás se nos da el todo y así las tres ideas kantianas (mundo, alma, Dios) se convierten en tres "abarcadores" (*Umgreifenden*). Todo lo que conocemos nos es cognoscible dentro del marco de un horizonte. Aquello que abarca todos los horizontes es lo abarcador incognoscible: en primer lugar, lo abarcador que es el mundo, después lo abarcador de mí mismo, finalmente lo abarcador total, la trascendencia. A estos dos rasgos fundamentales se alía luego una experiencia existencial que constituye, quizá, el meollo del pensamiento de Jaspers: la experiencia del desgarramiento y resquebrajamiento de todo ser. El mundo es, como tal, una ruina permanente. No ofrece ningún apoyo firme. La realidad cósmica no es ninguna totalidad. La existencia jamás se realiza. El hombre es, realmente, no más que como existencia histórica, posible. La realidad genuina del ser va deslizándose sin cesar hasta que puede anclar en la trascendencia. Pero la trascendencia no se da objetivamente. Se nos hace real en la ruptura con toda existencia. Así llegamos, mediante el fracaso de todo, también de la busca misma, al ser. "El fracaso es lo último".

Se puede hablar del ser en tres sentidos. Encontramos primero el ser como lo existente (*Dasein*), como aquello que es objeto. También conocemos el ser como algo que es para sí, que en su raíz es distinto de todo ser de las cosas y que lleva el marchamo de

Existencia (*Existenz*).* Por último, tenemos lo que es en sí, que no puede ser abarcado ni por lo existente ni por el para sí: la trascendencia. Estos tres modos del ser son otros tantos polos del ser en los que yo me encuentro. Cualquiera que sea el ser de donde arranque no encuentro nunca la totalidad del ser. Por eso la empresa de la filosofía es un *trascender*. La trascendencia se ejecuta de tres maneras: en la orientación en el mundo, en el esclarecimiento de la Existencia y en la metafísica. La primera levanta al mundo de los goznes de la consistencia objetiva que descansa en sí misma y marcha hacia los límites, que ya no se pueden sobrepasar. El esclarecimiento de la Existencia arranca del yo como existente, como objeto de la psicología, y llega, trascendiendo, a "uno mismo" como Existencia. El trascender en la metafísica le es posible únicamente a la Existencia que de lo existente ha llegado a sí misma; se eleva, todavía, en la trascendencia metafísica. En esas tres maneras se trata de superar la oposición entre objeto y sujeto para encontrar el ser verdadero. Se comprende que este proceder no sea accesible a la razón. Jaspers busca en su filosofía el punto aquel en que anclan el objeto y el sujeto. En ese reino ya no hay más conceptos. Las palabras ya no poseen sentido: se habla en movimientos de pensamiento que no tienen significación. Las palabras son indicaciones que marcan la dirección por donde ir pero nada más.

C) Orientación en el mundo. La orientación filosófica en el mundo trata de quebrantar el hermetismo cósmico que ha surgido en la orientación empírica del

* Fíjese el lector cómo Heidegger y Jaspers pueden jugar con los términos *Dasein* y *Existenz*. *Dasein* en Jaspers es lo "en sí" de Sartre, "lo existente", entendiéndose que también el hombre es un existente. Pero algo más y diferente: *Existenz*, Existencia. En Heidegger *Dasein* corresponde más bien al *Existenz* de Jaspers, mientras que *Existenz* es la existencia del *Dasein*. Es curioso ver cómo el pensamiento alemán que sigue fiel a la tradición *idealista* de germanizar la terminología, se la facilita todavía con latinismos que a los traductores "latinos" les complican la faena. [T.]

mundo. En primer lugar, señala los *límites de lo forzoso*: en las matemáticas, los axiomas, en las ciencias empíricas la vinculación de los hechos a las teorías, en la concepción del mundo la dificultad de la comunicación y la ausencia de perfección sistemática. Subraya, expresamente, antinomias que se presentan por doquier. Muestra cómo la unidad de la imagen cósmica es inalcanzable. Porque en el mundo se dan cuatro *esferas de realidad*: materia, vida, alma y espíritu. Todas las cuales son reales —el espíritu particularmente no es sólo intencional, sino real en un sentido estricto— aunque con un sentido diverso en cada capa del ser. Representan modos heterogéneos de ser objeto: entre ellos hay siempre el salto. Por ejemplo, la teoría de la evolución es algo obvio para la investigación encaminada a la orientación en el mundo, pero se enfrenta antinómicamente a la conciencia del espíritu. Se propende a hacer del espíritu o de la naturaleza algo absoluto, negando cualquier otra realidad, pero una orientación sensata en el mundo se mantiene en los hechos y reconoce la existencia de las cuatro esferas de la realidad. Éstas no pueden reducirse a un principio unitario ni tampoco siquiera lo inorgánicamente existente.

Esta *falta de unidad* se muestra también en la acción técnica, en la solicitud, en la educación, en la política: por todas partes tropezamos con muros que no se pueden trasponer. Jaspers ilustra lo que dice con un análisis de las diversas actitudes de un médico frente a un enfermo, mostrándonos cómo ninguna de ellas es suficiente. Después estudia el sentido y el valor de la ciencia de la naturaleza, examinando las objeciones que se hacen contra ella. Luego examina detenidamente las ciencias del espíritu y la clasificación de las ciencias. Se llega a ver que toda clasificación de las ciencias es relativa y que fracasa cuando pretende presentarse como la verdadera. Así como el mundo no se cierra en sí mismo —puesto que no tiene ningún fundamento en sí mismo— tampoco se cierra la orientación en el mundo que las ciencias ofrecen.

Lo mismo se puede decir de esas orientaciones filosóficas del mundo tan compactas y acabadas como el positivismo y el idealismo. El positivismo consiste en convertir en absoluto el pensamiento mecanicista y la ciencia forzosa; pero no puede comprenderse a sí mismo. La vida positivista se muestra ya como imposible al tratar de justificarse, lo cual carece de sentido desde un punto de vista positivista. Pero el idealismo no es menos unilateral y falso que el positivismo. Ambos contestan a la pregunta de qué es lo que realmente es: el todo y lo universal; pero desconocen, por completo, la Existencia y no ven en el individuo más que un objeto. Les parece que el ser es algo demostrado y que se puede demostrar. En su ética la resolución humana ha perdido su raíz. La orientación en el mundo muestra la *imposibilidad de una imagen válida del mundo.*

Pero gracias, precisamente, a su fracaso, estos intentos prestan gran servicio a la filosofía existencialista. Sólo hay dos caminos para salir de esa crisis: volvemos a la autoridad y a la revelación o seguimos adelante hacia la independencia filosófica. La antítesis entre *religión y filosofar* cobra con la teología y la filosofía toda su tensión. Ninguna de las dos puede pregonar un saber forzoso como explicación de una fe. Pero hay que escoger entre las dos: o nos arrojamos en brazos de la autoridad o arrostramos el peligro de existir a nuestro riesgo. Hay una lucha entre el filosofar y la religión, pero cuando ambos son auténticos y no se han estampado en un saber objetivo, cada uno respeta al otro como verdad posible, aunque no puedan entenderse entre sí.

D) La existencia. Lo que en el lenguaje mítico se denomina "alma" en el filosófico se llama "Existencia". Se trata de un ser que se encara con todo el ser cósmico. No es, propiamente, sino que puede y debe ser. Este ser soy yo mismo, con tal de que no me convierta en objeto para mí mismo. Representa una irrupción en el ser del mundo y no se halla más que en el hacer. Tro-

pezamos con esta irrupción en las situaciones límites o fronterizas (muerte, padecimiento, lucha y culpa), en la conciencia histórica, en la libertad y en la comunicación.

La percatación reflexiva de la Existencia es lo que Jaspers llama *esclarecimiento de la Existencia* (*Existenzerhellung*). Pero los recursos mentales de semejante esclarecimiento deben poseer un carácter peculiar, porque la Existencia no es ningún objeto; jamás podré decir de mí lo que soy. El pensamiento esclarecedor jamás podría captar la realidad de la Existencia, porque ésta se encuentra únicamente en el hacer de hecho. Sin embargo, cuando el esclarecimiento no es meramente pensado, sino pensado trascendiendo la Existencia (que, a su vez, es un trascender) no es menos que la realización de la posibilidad existencial y puede aprehender la Existencia posible.

He aquí los métodos de esclarecimiento de la Existencia: ir hasta el límite, donde no hay más que vacío; la objetivación en el lenguaje psicológico, lógico y metafísico; finalmente, la concepción de un universal específico. Mediante lo último se establece un lenguaje con el cual vibra a la par la Existencia posible y se establece también un esquema formal de la Existencia que es, por lo general, inadecuado y sólo posee un sentido conductor para interrogar a la Existencia.

Con ayuda de semejantes esquemas se puede describir la Existencia mediante un haz de *categorías* peculiares que se enfrentan a las de Kant y que hay que aplicar a la Existencia: en lugar de estar sometida a reglas, la realidad existencial es absolutamente histórica. Tiene el origen en sí misma, es decir, es libre; ser significa aquí decidirse. La Existencia no es algo rígido, sino algo que perdura en el tiempo. No conoce ninguna causalidad recíproca, sino la comunicación. No es real en ella lo que corresponde a una sensación, sino lo absoluto en el momento decisivo. A la magnitud de lo existente corresponde el rango de la Existencia; en contraste con la posibilidad objetiva tenemos la posibilidad de

elección como indecisión del futuro en que consiste mi Existencia. A la necesidad de lo existente se enfrenta el tiempo lleno del instante y al tiempo indefinido el presente eterno. La Existencia no es objetiva, mensurable, experimentable, universal, sino libre en su raíz. Cada Existencia posee su tiempo; hay en ella origen y nacimiento.

Entre las diversas seudodefiniciones de la Existencia que ofrece Jaspers (puesto que es imposible una verdadera definición) la siguiente sería la más adecuada: "La Existencia es lo que nunca puede convertirse en objeto, el origen a partir del cual yo pienso y obro, del cual hablo en movimientos del pensamiento que no son conocimientos; la Existencia es aquello que se comporta consigo mismo y, de este modo, con su trascendencia."

Pero sería un error peligroso pretender concebir la Existencia como subjetividad. En la realidad cala el estrato del ser objeto y del ser yo. Se halla más allá de esta diferencia: mediante el filosofar *se pone en cuestión la objetividad y la subjetividad*. La Existencia puja hacia dos lados: hacia lo objetivo y hacia lo subjetivo. La meta del filosofar se halla, en este caso, en este nuevo dominio oscilante de la objetividad. Se comprende que Jaspers no pueda expresarse en una terminología objetiva ni siquiera al tratar el problema de la objetividad.

Si pretendemos definir más agudamente la Existencia tendremos que ver con claridad los conceptos de comunicación, historicidad y libertad que la Existencia "es"

E) Comunicación. La Existencia surge de sí misma, pero no sólo por sí misma y consigo misma: la Existencia se da únicamente como comunicación que se percata de que lo es, yo soy únicamente en comunicación. Jaspers distingue diversas clases de comunicación en las cuales el hombre sólo se da como un existente. Todas ellas tienen sus límites y más allá de ellos encontra-

mos la comunicación de las Existencias. Es éste el proceso en que el yo se abre y realiza como "mismo". En ella, el "mismo" (*Selbst*) se da al "mismo" en recíproca creación. La comunicación es una *lucha amorosa*. La Existencia pugna en ella por la franqueza sin límites. Pero se trata de una lucha muy especial: no se busca la superioridad ni la victoria: cada cual pone todo a disposición del otro. El amor no es todavía comunicación, pero sí su fuente; sin comunicación existencial, el amor es problemático. Jamás cesa la lucha amorosa de la comunicación si no se ha renunciado a ella. Se manifiesta como un hacerse a partir de la nada, pero no podemos saber su meta final.

La comunicación puede revelarse también en el mandar y el servir (como lealtad y bondad, como humildad y responsabilidad), en el trato social, que representa una existente condición de la comunicación, en la discusión, cuando se trata de la buena voluntad para entenderse, y hasta en la vida política siempre que no se haga de ella algo absoluto. La comunicación desempeña un papel muy importante en la filosofía. En la introducción a su obra principal dice Jaspers: "no filosofamos arrancando de la soledad, sino de la comunicación. Se nos convierte en punto de partida lo siguiente: cuál es la actitud y el comportamiento del hombre frente al hombre, como individuo frente a individuo". No es posible filosofar sin comunicación. Es filosóficamente verdadero un pensamiento en la medida en que su marcha reclama comunicación. La verdad filosófica encuentra su origen y su realidad en la comunicación. La razón es obvia: filosofar es un acto de la Existencia quien, a su vez, arraiga únicamente en la comunicación. Siendo esto así, no puede haber *ninguna verdad definitiva* como sistema filosófico, porque también el sistema de la verdad se va logrando a través del proceso en que el "mismo" deviene y sólo puede ser realizado al final de los días, cuando ya han cesado el tiempo y el proceso.

F) La situación y la historicidad. La Existencia se halla siempre en situación. Entiende Jaspers por situación una realidad para un sujeto interesado en ella como un existente porque significa constricción o cierto juego libre. Las situaciones pueden cambiar o pueden ser atajadas, pero hay también situaciones absolutas. Son las *situaciones límites,* que no pueden ser cambiadas por nosotros, que son definitivas, en las que fracasamos. Estas situaciones no pueden ser aprendidas, sino únicamente sentidas por la Existencia. Son las siguientes: yo, en calidad de existente, me hallo siempre en una situación determinada: la muerte; el padecimiento; la lucha; la culpa. Reaccionamos ante las situaciones límites gracias a que en nosotros aflora la Existencia posible: nos hacemos nosotros mismos al penetrar con los ojos abiertos en las situaciones límites. Sólo en una situación límite tiene lugar la realización del todo de la Existencia. En otras palabras, la Existencia real es realidad histórica que cesa de hablar.

Porque la Existencia es *historicidad.* En la historicidad se me trasluce la duplicidad de mi conciencia: soy únicamente como existente en el tiempo y yo mismo no soy temporal. Pero estos dos aspectos en la conciencia existencial son originariamente uno. La historicidad es la unidad de lo existente y de la Existencia, de la necesidad y de la libertad: tanto la necesidad absoluta como la libertad sin obstáculos quedan canceladas en la conciencia histórica. Nada sería la Existencia de no ser yo un existente; porque no hay Existencia que no sea un existente. Pero yo tampoco sería de no ser como Existencia, por eso, también la historicidad es unidad de tiempo y de eternidad. La Existencia ni es atemporalidad ni tampoco temporalidad como tal, sino una cosa en otra. En el "instante" se manifiesta este carácter de la Existencia: el "instante" es la identidad de la temporalidad y la atemporalidad, el ahondamiento del momento de hecho en presente eterno.

Resulta claro que en la conciencia histórica se capta

el ser y no lo universal. Por eso la historicidad no es pensable. Pero tampoco por ello es lo irracional, puesto que lo irracional es algo puramente negativo mientras que lo absolutamente histórico es por entero positivo. Es lo que conlleva la conciencia de la Existencia, hontanar y no límite, origen y no residuo.

G) Libertad y culpa. La Existencia "es" libertad. Esta libertad se halla en un plano completamente distinto de la cuestión del determinismo y el indeterminismo. Porque ambos toman al ser objetivo como si fuera todo el ser y la libertad se les hace perdediza por el mismo camino. La libertad de la Existencia no es objetiva, tampoco es demostrable ni refutable. No se identifica con el saber, tampoco con el arbitrio ni con la ley; sin embargo, no hay libertad sin saber, sin arbitrio y sin ley. Tengo conciencia de la libertad en la elección "existencial", es decir, en la decisión de ser yo mismo. Como es idéntica con la Existencia, la libertad es sencillamente incomprensible. Yo sí tengo certeza de ella, no en el pensamiento, sino en el existir. Por eso se presenta la libertad como unidad contradictoria entre arbitrio y necesidad: puedo, puesto que debo. Libre en la elección, me vinculo por ella, pues realizo y soporto consecuencias. No es una vinculación por la realidad empírica, sino por la autocreación en el instante de la elección. De aquí se sigue que así como no tenemos Existencia alguna que no esté como existente, tampoco existe ninguna libertad absoluta.

Como me sé libre me reconozco también como culpable. Pero la culpa no es algo ajeno a la libertad: se da dentro de mi libertad y por el hecho de ser yo libre. Porque existimos en una actividad que es fundamento de sí misma: tengo que querer y obrar para vivir. Ya el no obrar es un obrar. Pero mediante la elección y la acción echo mano de una alternativa, es decir, que debo dejar a un lado otras posibilidades. Estas otras posibilidades son los hombres. Mediante la decisión de mi existir desemboco en la culpa. Esta

culpa destruye toda autojustificación de la Existencia en su devenir. Esta culpa primordial está en la base de cualquiera otra. Es inevitable, es la Existencia misma.

H) La trascendencia. Lo existente no tiene fundamento alguno y se halla desgarrado; la Existencia es una insuficiencia sin fin. Es tan sólo con relación a la trascendencia o no es nada. Todo ser como subsistente y todo ser como libertad es *un* ser pero no *el* ser. El ser verdadero es trascendencia. Es algo que carece en absoluto del carácter de objeto y algo absolutamente escondido. La metafísica, que se ocupa de él, no puede emplear sino símbolos; su pensamiento se derrumba lógicamente. El ser y el no ser alternan en ella en un cambio perpetuo. Como objetividad metafísica la trascendencia aparece en el mito, en la teología y en la filosofía, pero en lucha perpetua. El verdadero método de la metafísica, sin embargo, consiste en seguir uno de los tres caminos: el camino del trascender formal, el de la referencia "existencial" y el de la lectura de cifras.

En el *trascender formal* no sólo se trascienden las categorías de lo existente, sino la misma Existencia. Resulta casi inevitable pensar a Dios como personalidad, pero la divinidad permanece oculta.

Las *referencias "existenciales"* a la trascendencia son: pertinacia y entrega, caída y levantamiento de la Existencia, la ley del día y la pasión de la noche, la riqueza de lo múltiple y lo uno. Entre las referencias se ha hecho famosa la doctrina de las dos leyes. Al existir, nuestro ser parece referido a dos potencias: la *ley diurna* ordena, fomenta la claridad y la lealtad, se empeña en realizar en el mundo. *La pasión noctámbula* es un ímpetu de arruinarse en el mundo; quebranta todos los órdenes, es oscuridad, se asienta en la vinculación terrena, en lo materno, en la sangre. La erótica es su expresión. Ambos mundos se hallan en relación entre sí, pero en ninguna Existencia se cumple su síntesis. En su teoría sobre lo múltiple y lo uno rechaza

Jaspers la aplicabilidad de la unidad o de la multiplicidad numérica a la divinidad, lo mismo que cualquier otra unidad y multiplicidad conocidas de nosotros. La trascendencia es lo uno, pero tanto el monoteísmo como el politeísmo son igualmente insuficientes. Ni siquiera se puede atribuir a Dios la personalidad, porque la personalidad se da únicamente frente a otras personalidades y la divinidad no tiene contertulios. En todos estos aspectos Jaspers es un fiel discípulo de Plotino. Su divinidad es como la del neoplatonismo: recóndita, incognoscible, unidad absoluta que sobrepasa todas las categorías. Es trascendencia, pero está, al mismo tiempo, en lo existente y en la Existencia. Pero su teoría sobre las "cifras" contiene algo nuevo, aunque en sus grandes rasgos sigue fiel a la tradición neoplatónica.

I) Lectura de cifras y fracaso. El método más importante de la metafísica es la lectura de cifras. Se llama "cifra" * al ser que nos pone en presencia de la trascendencia sin que para ello ésta tenga que convertirse en un ser objeto o en un ser sujeto (Existencia). En la cifra es imposible separar el símbolo de aquello que simboliza: trae la trascendencia a presencia, pero no es interpretable. Siempre resulta multívoca. Y mucho menos habrá una interpretación general de las cifras; toda explicación es siempre una interpretación para la Existencia. El lugar de lectura de las cifras es la Existencia. Se lleva a cabo en nuestra acción; en esta lectura capto un ser al pugnar por él. Esta lectura nada tiene que ver con la ontología, no existe ningún saber forzoso, compulsivo.

Nada hay que no pudiera ser cifra: todo lo existente, la naturaleza y la historia, la conciencia en general, el hombre mismo, su unidad con la naturaleza y con su mundo, su libertad, etcétera, pueden ser cifras de la trascendencia. El lenguaje en que se vierte la lectura

* Cifra —*chifre*— no tiene sentido matemático, sino el más amplio y anterior con que funciona todavía en "descifrar" y en despacho "cifrado". Cifra o clave. [T.]

de las cifras es arte. Pero también la especulación filosófica consiste en la lectura de cifras. Por eso las demostraciones de Dios no son sino la lectura especulativa de cifras; su fuente se halla en la conciencia ontológica de la Existencia. Pero la trascendencia no se demuestra jamás, sino que se da testimonio de ella. La cifra decisiva de la trascendencia es el desvanecimiento de lo existente: el ser en fracaso.

La experiencia nos enseña que el fracaso es la última palabra: todo fracasa. Pero lo que fracasa en las situaciones humanas es la Existencia misma. Ahora bien, hay un fracasar auténtico y otro postizo. Así, por ejemplo, cuando se busca el fracaso y, en especial, cuando se quiere el fin de todas las cosas: he ahí un fracasar de pacotilla. El fracaso genuino se logra en la construcción de un mundo existente con voluntad de norma y duración, pero con conciencia y riesgo de derrumbe. Este fracaso genuino significa eternización y puede convertirse en cifra colmada del ser. La conciencia del fracaso acarrea pasividad únicamente cuando se presupone la perduración como patrón de valores y cuando se extrema a lo absoluto la existencia cósmica.

El fracaso es necesario. Habiendo libertad, la vigencia y la perduración deben ser quebradizas. Como la libertad sólo es a través y en contra de la naturaleza, tiene que quebrantarse como libertad o como existente. La lectura de cifras no es posible más que al socaire del fracaso en las decepciones de lo existente, en el fracaso de todo saber y de toda filosofía; sobre todo, cuando lo finito ha de ser vasija de lo genuino tiene que convertirse en fragmentario. Parece como si Jaspers nos quisiera dar a entender que el fracaso de todo ser finito significa la revelación y corroboración supremas de la infinitud de Dios, el único ser verdadero. Sólo en un derrumbe total puede hacérsenos visible. De aquí que el lema definitivo de esta filosofía rece: "filosofar no es otra cosa que aprender a morir" y la consigna: "experimentar el ser en el fracaso".

OBSERVACIONES CRÍTICAS FINALES

Para hacer justicia a la filosofía de la existencia comencemos por distinguir claramente en ella dos rasgos diferentes. La filosofía de la existencia significa, en primer lugar, un retorno a las cuestiones candentes del destino humano, tan importantes en el sentido de la concepción del mundo, y en este aspecto aporta un nuevo análisis de la existencia humana basado en fundamentos ontológicos y metafísicos.

1) No cabe duda que, pensando en el porvenir de la cultura europea, hay que congratularse de este viraje hacia las cuestiones humanas —lo que designaremos como elemento "tíquico" (del griego τύχη, destino) del existencialismo—, ya que el interés por el destino humano parece inseparable de la cultura europea, plasmada por fuerzas helénicas, romanas y cristianas. Pero en el curso de los siglos "modernos" este elemento "tíquico" casi fue eliminado de la filosofía europea. Ya Spinoza decía: "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte", y en el siglo XIX todo lo personal pasaba por "anticientífico". Pero no hay que concebir el elemento "tíquico" como religioso: Nietzsche, por ejemplo, que es un pensador expresamente "tíquico", no es, sin embargo, un filósofo religioso. Tampoco hay que identificarlo con lo existencial; ya dijimos que ni San Agustín ni Pascal eran existencialistas. La significación de este elemento en filosofía nos podría aclarar una comparación entre Haeckel y Nietzsche. Los dos eran ateos y deterministas y, sin embargo, sus pensamientos marchan por senderos radicalmente distintos. Así, por ejemplo, la no existencia de Dios es para Haeckel una tesis demostrada, mientras que para Nietzsche es un drama. Si pensadores al estilo de Haeckel decidieran la suerte de la filosofía europea, ésta se hundiría arrastrando consigo a la cultura misma. Al restaurar el elemento "tíquico" el existencialismo ha contribuido, sin duda,

a la restauración de nuestra salud y de nuestro pensamiento.

Pero, como ocurre tan a menudo, el existencialismo ha exagerado la reacción, por lo demás justificada, contra el pasado. Para algunos filósofos de la existencia no parece haber más cuestiones que las "tíquicas" o del destino. Todo su filosofar gira en torno a la muerte, el dolor, el fracaso, etcétera. Así descuidan otro factor no menos esencial de la cultura europea, su sentido por lo objetivo y lo científico, tan desarrollado sobre todo entre los griegos. El existencialismo marcha a veces tan lejos en la dirección de lo "tíquico" que ya no parece una filosofía europea, sino más bien hindú, es decir, un pensamiento encaminado exclusivamente, hasta en su lógica, a ser un instrumento de salvación. Por esta razón muchos filósofos europeos serios, y hasta podríamos decir que la mayoría, miran con justificado recelo el existencialismo.

2) Junto al elemento "tíquico" encontramos en la filosofía de la existencia el elemento técnico-filosófico. En este aspecto podemos apuntar en su favor algunas ideas y resultados preciosos. Así, es innegable que estos pensadores han enriquecido la filosofía con toda una serie de excelentes análisis psicológicos y fenomenológicos y que hasta han explorado así por primera vez dominios nuevos, por ejemplo, las relaciones puramente personales entre los hombres (el "ser-con", el "ser-para-otro", el "tú", la "comunicación"). Ha surgido en este punto una nueva problemática que significa una ampliación esencial de la filosofía. También son fundamentales las controversias de los existencialistas con el positivismo, por un lado, y el idealismo, por otro. Oponen con éxito al primero la irreductibilidad del ser humano a lo material y superan al segundo al afirmar con gran energía y convicción la prioridad del ser frente al pensar. También han hecho mucha ontología, que en algunos de ellos resulta acabada y hasta coronada por una metafísica. Hay que destacar especialmente que su comprensión de diversos proble-

mas antropológicos supera con mucho a todo lo que el siglo XIX aportó en este aspecto e insistir de nuevo en que la filosofía de la existencia no es sólo un llamamiento profético, sino, también, una filosofía técnicamente muy valiosa.

Pero en este aspecto técnico, precisamente, es donde encontramos las mayores fallas del existencialismo. Estos filósofos apenas si han podido superar del todo el idealismo; presuponen que lo objetivo ha de estar condicionado necesariamente por el sujeto y por eso buscan el ser en un pretendido "transobjetivo", que ya no es pensable ni, por lo mismo, expresable en palabras. Lo concreto se ha convertido en una preocupación tan apremiante que no se presta atención sino "a lo de uno". Pero de este modo la filosofía de la existencia se convierte a menudo en una pura autobiografía, que en una forma más bien poética que científica, presta expresión poco inteligible a puros sentimientos. Pero la situación es también más escabrosa en lo que se refiere a la ontología de los existencialistas; desde el punto de vista de la profunda doctrina del ser que resurge en la actualidad, aparece a menudo como un juego de aficionados con conceptos *poco perfilados* (en Sartre, sobre todo el de la nada). Ningún filósofo de la existencia ha penetrado realmente en el ser como ser y todos reinciden en la confusión del *nivel del ser*, propio del hombre, como un *modo del ser* que se le atribuye erróneamente. No se supera con una ontología auténtica la escisión cartesiana del ser en lo humano y lo no humano, que ha pesado tan fatalmente sobre casi todo el pensamiento "moderno", sino que, por el contrario, resulta agravada. Por esta razón, y a pesar de sus grandes méritos y de sus muchas aportaciones metafísicas valiosas —por ejemplo, su visión de la contingencia del ente y de la trascendencia de Dios—, el existencialismo sigue siendo insatisfactorio. La filosofía del ser trata estos mismos problemas en forma más seria y penetrante.

VII

FILOSOFÍA DEL SER

Leva dunque, lettore, all'alte ruote
Meco la vista...
E li comincia a vagheggiar nell'arte
Di quel maestro che dentro a se l'ama.

DANTE

21. LA METAFÍSICA

A) CONCEPTO DE LA METAFÍSICA. Bajo el epígrafe de "filosofía del ser" vamos a ocuparnos de la corriente de la filosofía europea de la actualidad que reviste la máxima importancia. La mayoría de los filósofos de este grupo son expresamente metafísicos, pero algunos no quieren ser sino "ontólogos". Como la palabra "metafísica" es muy equívoca, tratamos de precisar el sentido en que vamos a emplearla.

La palabra procede de Andrónico de Rodas, quien, al poner en orden las obras de Aristóteles, dio ese título a una de ellas; quiso decir: "la obra que viene después de la física" (μετὰ τὰ φυσικά). Al correr de los siglos esta palabra μετὰ cobró otro sentido: ya no era un mero "después" de la física, sino también un "más allá" de sus dominios. Finalmente, algunos literatos más o menos preparados, algunos filósofos intuicionistas y la propaganda positivista han acabado por imponer un concepto popular de la metafísica: consistiría en el empeño de llegar a un más allá, a Dios, etcétera, mediante un salto de la imaginación que abandona todo argumento controlable. Éste es el sentido en que se entiende por lo general entre los no filósofos la palabra metafísica.

Ahora bien; para la mayoría de los filósofos de que vamos a ocuparnos, la palabra metafísica posee un sentido muy distinto y habrá que percatarse de él si es que queremos entenderlos. Llaman metafísica la teoría del ente *en cuanto* ente, es decir, a la teoría del ser, y tratan de desarrollarla con medios *racionales*.

En esta tarea rebasan los datos de las ciencias de la naturaleza, pero casi todos los filósofos contemporáneos reconocen que no cabe hacer otra cosa. La racionalidad de los filósofos del ser es bien distinta de la de los positivistas; no quiere decir que se limitan a los procedimientos de las ciencias de la naturaleza, pero sí la exclusión total de la fantasía y del sentimiento y, en su mayor parte, de los llamados métodos existenciales en la marcha del pensamiento.

Se suele distinguir actualmente entre *metafísica* y *ontología*, limitando ésta al análisis de la estructura, esto es, de la esencia del ente, mientras que la metafísica explaya proposiciones de existencia, es decir, juicios sobre la existencia de los entes. Según esta distinción, el problema del conocimiento, por ejemplo, es esencialmente un problema metafísico, porque en él se pregunta por la existencia de lo que es en sí. Tenemos otra diferencia entre ontología y metafísica en el hecho de que esta última no sólo investiga problemas singulares, sino que, por lo menos en principio, quiere llegar a una visión total de la realidad. Por lo tanto, se justifica la inclusión de la doctrina de N. Hartmann en la filosofía del ser, aunque este filósofo no quiere ser sino ontólogo, pero también practica la metafísica, como se ve, por ejemplo, en su desarrollo de la ley de la fuerza.

Lo dicho no hay que entenderlo de modo que los filósofos del ser hayan de constreñirse al análisis del ser. Por el contrario, casi todos ellos disponen de una filosofía de la naturaleza, de una antropología, de una axiología, etcétera. La diferencia entre ellos y los demás consiste, sencillamente, en que la ontología general y la metafísica sirven de fundamento a las disciplinas filosóficas particulares.

B) Los diversos pensadores. Es tan grande el número de los metafísicos en la actualidad que no cabe nombrarlos a todos. Tampoco es fácil clasificarlos, porque difieren muchísimo entre sí. Sin embargo, vamos a

establecer cuatro grupos. En el primero comprenderemos los filósofos, en su mayoría alemanes, que se inclinan a un realismo indirecto, pero que han construido, sin embargo, una metafísica, a menudo inductiva. A quien primero habría que mencionar sería a Hans Driesch (1867-1941). Driesch procede de la biología y desarrolló al principio una filosofía de lo orgánico afín, en cierto aspecto, a la aristotélica, para luego construir sobre ella una metafísica. Junto a él podemos mencionar a Heinrich Maier (1867-1933) y al conocido psicólogo Erich Jaensch (1883-1940).

El otro grupo lo forman pensadores religiosos, deístas, muy cercanos al neoplatonismo. Esta dirección se ha desarrollado especialmente en Inglaterra. Su representante más distinguido es el conocido investigador de Plotino, William R. Inge (1861-1954); también algunos neorrealistas están próximos a esta dirección, si bien con menos propensión por el neoplatonismo, como, por ejemplo, John Laird (1887-1946) y especialmente Alfred Edward Taylor (1869-1945). En Francia, Maurice Blondel (1861-1949) marcha en dirección pareja, pues, después de su filosofía inicial, emparentada a la de Bergson, desarrolló una metafísica en la que encontramos elementos tomistas, neoplatónicos, vitalistas y hasta existencialistas. A pesar de que su pensamiento, que se extiende por varios volúmenes es un poco difuso, ha ejercido una influencia considerable en el clero católico de Francia y también en gentes religiosas de otros países europeos. En Alemania corresponde a esta dirección el llamado agustinismo, en el que se destaca Johannes Hessen, con una trabazón de ideas más rigurosa que la de Blondel y sus discípulos.

El tercer grupo lo representa la *philosophie de l'Esprit* francesa, a cuya cabeza marchan René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951). Este grupo es, entre los metafísicos, el más cercano al idealismo —Le Senne marcha tan lejos en esta dirección que con el mismo derecho podríamos incluirlo entre los idealistas—, pero, de todos modos, para estos filósofos el

problema del ente en cuanto tal ocupa el centro y, por lo demás, sus tesis muestran también los rasgos típicos de la actual filosofía del ser.

En el cuarto grupo habría que considerar únicamente a cierto número de filósofos de posición naturalista, entre los cuales habría que citar, sobre todo, a Samuel Alexander (1859-1938) y al pensador norteamericano, muy influyente también en Europa, George Santayana (1863-1952).

Aunque nuestra clasificación es bastante convencional, todavía quedan metafísicos que no es posible agrupar. Recordemos al ontólogo alemán Günther Jacoby (n. 1881), al sociólogo vienés Othmar Spann (1878-1950), al suizo Paul Häberlin (1878-1960) y al destacado lógico matemático alemán Heinrich Scholz (1884-1956), que es a la vez un metafísico platónico. Pero la representación más destacada de la nueva metafísica corresponde a dos filósofos, Alfred North Whitehead (1861-1947) y Nicolai Hartmann (1882-1950), y a una escuela, el *tomismo*. Por eso trataremos con más detalle de estos tres sistemas. Y para caracterizar con cierta aproximación las demás direcciones, expondremos antes las ideas fundamentales de Alexander, Lavelle y Häberlin. Nuestra elección se inspira en el hecho de que estos tres filósofos pueden pasar como representantes de otras tres direcciones metafísicas.

C) Influencias. Los orígenes de las diversas escuelas metafísicas de la actualidad son muy dispares. Así, por ejemplo, Alexander y Whitehead proceden del neorrealismo inglés. Hartmann viene de la escuela de Marburgo y acusa fuertes influencias de la fenomenología, mientras que los tomistas se vinculan a la tradición escolástica. Ya la filosofía de la vida y la fenomenología, que representan los dos movimientos vanguardistas de nuestra época, han ejercido una influencia no pequeña en la mayoría de los metafísicos contemporáneos.

Pero si buscáramos la fuerza decisiva última que trabaja tras todo este movimiento, sin duda que trope-

zaríamos con Platón y Aristóteles. Con cada pensador, esta influencia varía de grado: Whitehead es más platónico que aristotélico mientras que los tomistas y Hartmann se orientan hacia Aristóteles. Pero en casi todos asoma la influencia aristotélica. Esto se trasluce sobre todo porque aúnan el intelectualismo, el empirismo y una tendencia a la explicación racional de la realidad, unitaria trinidad que sólo encontramos entre los aristotélicos. A consecuencia de este su carácter aristotélico y, en general, helénico, se hallan en agudo contraste con el kantismo.

Aunque el kantismo y, con él, la época moderna (1600-1900) han sido superados en general por estos pensadores, no quiere ello decir que hayan escapado del todo a su influencia. Ninguno ha llevado a cabo un mero retroceso a posiciones anteriores. Es cierto que Whitehead dice que es platónico en el sentido estricto de la palabra y que los tomistas insisten en que han acogido la doctrina de Tomás de Aquino (1224/5-1274), pero, en realidad, vuelven a estas doctrinas con una gran riqueza que deben a su integración con problemas nuevos. Así tenemos que el problema kantiano del conocimiento desempeña un papel en todos estos sistemas, aunque los resultados marchen en la dirección antikantiana. También las ciencias de la naturaleza cobran realce en la metafísica actual. Cierto que, con excepción de Alexander, ninguno de los metafísicos de que vamos a ocuparnos se basa en esas ciencias ni arranca de ellas, ya que su objeto radica allende el campo de la ciencia natural. Pero toda una serie de teorías científicas, especialmente la teoría evolucionista, ha logrado precisamente en la metafísica actual su elaboración filosófica más completa. Esto es verdad en particular por lo que se refiere a los pensadores ingleses.

Finalmente, también la filosofía de la existencia empieza a ejercer su influencia en estos metafísicos. Parece como si muy pronto el problema de la Existencia hubiera de ser tratado desde el punto de vista de aquéllos.

En general se puede decir que entre los metafísicos se observa la misma apropiación de las corrientes últimas que entre los filósofos de la existencia. La mayoría de los metafísicos hasta va un poco más lejos: porque, además de elaborar todo lo que el pensamiento moderno ha aportado, se alimenta también del tesoro intelectual de la Antigüedad, de la Edad Media y de la época prekantiana.

D) Caracterización. Los rasgos fundamentales de los sistemas metafísicos contemporáneos son los siguientes:

a) *Empirismo.* Los pensadores de este grupo sostienen que la experiencia constituye la única base de sustentación de la filosofía. Por eso rechazan de común acuerdo los conocimientos *a priori* en el sentido kantiano. Si poseemos conocimientos extrasensibles no quiere ello decir, en la intención de estos metafísicos, que puedan ser conocidos sino por la experiencia de lo dado.

b) *Intelectualismo.* La gran diferencia entre este empirismo y el de los filósofos de la materia o de la vida radica en que los metafísicos, de acuerdo en esto con los fenomenólogos, reconocen la posibilidad de una experiencia intelectual. El saber no consiste, únicamente, en experiencias sensibles enlazadas mediante relaciones lógicas: en la realidad hay contenidos inteligibles que nos son dados en forma no menos unívoca que los contenidos sensibles.

c) *Método racional.* Sin excepción rechazan todos el método intuitivo de Bergson y tratan de desarrollar su tesis con ayuda del método racional. Con excepción de Hartmann, son racionalistas convencidos, que coinciden con Hegel en afirmar que todo lo real es racional. En todos los campos aplican métodos racionales

d) *Tendencia ontológica.* Se distinguen de los fenomenólogos por la importancia que conceden al ser. El objeto de la filosofía no son los fenómenos, no son las esencias, sino el ser concreto en su totalidad, en su esencialidad y en su existencia, en todos sus modos de ser.

e) *Universalismo.* Así como indagan el ser en todos sus modos, tampoco excluyen de su consideración ningún peldaño del ser ni atribuyen exclusividad a ninguno de ellos, porque toman en cuenta el todo de la realidad desde el punto de vista del ser. Este mismo rasgo de universalismo lo vemos también en el hecho de que los metafísicos no renuncian (y en esto parecen encontrarse casi solos) al intento de proporcionar una explicación del todo de la realidad. Por esta razón, casi todos ellos se ocupan del problema de una teología natural y tratan de ofrecer una teoría de los principios últimos del universo.

Hay que observar que los dos últimos rasgos no apuntan con la misma intensidad en todos los metafísicos. Así, en Alexander la tendencia ontológica está poco subrayada, mientras que Hartmann, por muy universalista que sea, se niega en principio a explicar la totalidad de la realidad. En Whitehead y los tomistas ambos rasgos parecen equilibrarse, pero los últimos se hallan más ontológicamente orientados que el primero.

f) *Humanismo.* En contraste con los filósofos de la materia, que también se ocupan en ocasiones de la totalidad del universo, los metafísicos son humanistas a pesar (o en razón, quizá) de su universalismo. El ser humano ocupa en sus sistemas holgado espacio. En este aspecto no son, ciertamente, tan radicales como los existencialistas, porque para ellos no constituye el hombre el gozne de la filosofía. Pero todos han contribuido en forma considerable a los grandes problemas humanos, especialmente a los de la historia, la moral y la religión.

La metafísica de nuestros días presenta en forma destacada los rasgos contemporáneos: es un pensamiento orientado hacia lo concreto y hacia el ser humano En este sentido debe ser considerada como una expresión típica de nuestra época.

E) FILOSOFÍA FRANCESA DEL ESPÍRITU. LAVELLE. En los últimos 20 años se ha desarrollado en Francia una

filosofía peculiar bajo el nombre de *philosophie de l'Esprit*, que se enfrenta enérgicamente con la Universidad idealista, más vieja, y con el positivismo y trata de evitar las intervenciones del poder político. Tres son los principios principales de estos filósofos: reconocimiento de lo absoluto, atención prestada a toda la experiencia humana, accesibilidad a todas las direcciones espirituales que fomenten la comprensión de la persona humana. Aunque difieran en muchos temas, todos los filósofos del grupo se hallan vinculados por un doble carácter fundamental: cierto intuicionismo y una propensión muy marcada a la manera de pensar neoplatónica. Además, todos se expresan en un lenguaje muy cuidado, pero de difícil comprensión.

Junto a R. Le Senne (1882-1954) tenemos que colocar a Louis Lavelle (1883-1951) como uno de los jefes de la filosofía del espíritu. Su sistema es tan amplio que habría que renunciar hasta a una exposición sumaria. Se ha solido señalar a Lavelle como filósofo de la existencia, como idealista y hasta como "existencialista esencialista"; de hecho se halla en la frontera que separa la filosofía de la existencia de la filosofía del ser. Pretende ser un metafísico y ha publicado entre otras cosas un libro *Sobre el ser* (1927), así como una *Introducción a la ontología* (1947). Vamos a extraer de la rica masa de sus ideas una veta que parece fundamental y, al mismo tiempo, bastante clara.

Según Lavelle, no es posible ninguna metafísica de lo objetivo, sino que la metafísica tiene que ser, más bien, la ciencia de la "intimidad espiritual". En esta intimidad cree encontrar Lavelle la idea del ser y, mediante una especie de demostración ontológica, trata de hacernos ver que esta idea contiene una realidad. El ser se revela como lo Uno y al mismo tiempo como lo Unívoco, pero es también infinito y, sobre todo, acto puro: Dios. Todo lo que existe existe por una participación en el acto puro e infinito: con este concepto de participación, Lavelle pretende superar el panteísmo y afirmar la trascendencia de Dios. Su metafísica des-

emboca en una ética de superación de la naturaleza, de realización de sí mismo y de amor. Pero no nos podemos ocupar de ella, como tampoco de los largos y sutiles análisis de la existencia (en sentido "existencialista") del objeto, del fenómeno, del valor y del tiempo, entre otras cosas.

F) SAMUEL ALEXANDER, pensador nacido en Australia y que profesó en Manchester (1859-1938), esbozó en su obra principal *Space, Time and Deity* (1920) un gran sistema de panteísmo naturalista y evolucionista. La filosofía, es decir, la metafísica, representa para él la ciencia del ente en cuanto tal y de sus atributos esenciales. La estofa (*stuff*) del mundo la constituye el "espacio-tiempo", integrado por los acaeceres puros (*pure events*) o puntos espacio-temporales. El espacio-tiempo está determinado por *categorías* que le pertenecen a todo ente. Apoyado en Platón y en Kant, desarrolla Alexander un sistema muy interesante de estas categorías. Además de ellas, tenemos *cualidades* que, gracias al impulso creador (*nisus*), van emergiendo una tras otra como etapas o niveles del ser completamente nuevos; en una etapa determinada, no podemos prever nunca la próxima ni, una vez aparecida ésta, es comprensible por aquélla. Esta concepción de la evolución, como evolución emergente (*emergent evolution*), la encontramos también, con independencia de Alexander, en el filósofo y biólogo inglés Convy Lloyd Morgan (1852-1936) y ha sido una de las más discutidas en la filosofía inglesa. Se opone, sin duda, al evolucionismo spenceriano y está cerca del bergsoniano. Según Alexander, debemos acoger los hechos de esta evolución con una piedad natural (*natural piety*). Hasta ahora han surgido cuatro etapas o niveles del ser: *1*) el puro movimiento, *2*) la materia, *3*) la vida, *4*) la conciencia (*mind*). Desde el punto de vista de la etapa precedente, la siguiente aparece como la divinidad (*divinity*); los seres que pertenecían a la etapa quinta los deno-

mina Alexander "ángeles" o "dioses". Dios es el mundo entero en su *nisus* hacia la divinización.

La teoría del conocimiento constituye en Alexander una parte de la metafísica. Defiende con gran agudeza un realismo radical: no sólo los datos sensibles, sino también las cosas son en sí; el conocimiento es una relación de copresencia que encontramos por todas partes, relación en la cual el que conoce tiene conciencia de las cosas copresentes. No sólo el conocimiento, sino también la memoria, la expectativa, la representación, etcétera, poseen objetos trascendentes; en la memoria, por ejemplo, se trata de objetos que son en sí, caracterizados por la cualidad real de "haber sido" (*pastness*). Otra tesis interesante de Alexander es su diferenciación entre la *contemplación* del objeto y el goce (*enjoyment*) del sujeto, sus propiedades y actos.

Los valores son "cualidades terciarias"; mientras que las cualidades primarias y secundarias (por ejemplo, los colores) son absolutamente objetivas, los valores, según Alexander, sólo tienen un fundamento objetivo; existen siempre que se halla presente un sujeto valorador y, ciertamente, como relaciones entre él y el objeto. Existen tres clases de valores: lo verdadero, lo bello y lo bueno. Los valores religiosos no constituyen ninguna clase especial, puesto que la religión consiste en el sentimiento que acoge la marcha cósmica hacia la divinidad.

C) Paul Häberlin. Para el filósofo, psicólogo y pedagogo de Basilea Paul Häberlin (1878-1960) toda la metafísica no es más que una explicación de la protoverdad: yo soy. Porque existir significa, primeramente, tropezar con algo y de este modo se nos da la existencia de las cosas que son en sí.

El ente es una única sustancia, pero consiste al mismo tiempo en una pluralidad funcional de individuos, que constituye sus *modi*; la unidad del mundo uno y único consiste en las interrelaciones de estos individuos. Los individuos son esencialmente activos,

es decir, vivientes, y por eso tiene lugar en el mundo un cambio continuo y activo por el cual, aunque no surgen individuos nuevos —los individuos son indivisibles y, por lo tanto, eternos— sí surgen nuevos estados. La determinación recíproca y unívoca de los estados no excluye la libertad de los individuos, porque cada individuo reacciona a partir de su estado anterior y éste surgió gracias a una previa actividad libre.

El mundo es infinito en el tiempo y en el espacio (que no son entes, sino dos ordenamientos del ente) y, sin embargo, ha sido creado. De todos modos, la causalidad no va, más allá del mundo, al fundamento del ser, pero el mundo se nos enfrenta como una pretensión objetiva y el origen de esta pretensión es el creador, Dios. Cómo sea Dios es un misterio absoluto; entre las simbólicas figuraciones que nos hacemos de Él el de la personalidad es el que más se le acerca. Dios no está en el mundo ni fuera de él, sino que se cierne "sobre" el mundo, es decir, que no es el mundo, sino su creador.

Sobre estas tesis metafísicas Häberlin ha construido un sistema completo de filosofía. Vamos a destacar únicamente algunas proposiciones referentes a la antropología y a la axiología. Según Häberlin, no soy idéntico con mi cuerpo, hay, por lo tanto, un alma. Esta alma —un individuo eterno— se crea el cuerpo a la manera como se constituye una sociedad; y rige al cuerpo al modo de una acción política. Su tendencia hacia la muerte se endereza a la creación de un nuevo cuerpo; no sabemos si lo logra. El alma no se identifica con el espíritu; éste es, más bien, su voluntad de elevarse por encima de los intereses vitales hacia lo objetivo. Häberlin defiende el objetivismo tanto en el terreno teórico como en el de los valores. Un juicio de valor, como tal, es siempre absolutamente verdadero, pero no ocurre así con el *cómo* del valor atribuido. El sentido de la existencia humana radica en el empeño del hombre de afirmar para sí un sentido objetivo. Destaquemos todavía que, para Häberlin, coinciden el

saber verdadero y la verdadera fe: una fe que se presenta dogmáticamente como la única verdadera, es una fe falsa, una superstición.

22. NICOLAI HARTMANN

A) CARACTERIZACIÓN. Nicolai Hartmann (1882-1950) es, sin duda, una de las figuras más importantes de la filosofía actual. Con Whitehead y Maritain forma entre los grandes vanguardistas de la metafísica del siglo XX. Menos sistemático que los otros dos, su fuerza se halla en la finura del análisis y en la capacidad, no demasiado frecuente entre los alemanes, de poder presentar sus ideas en una forma clara que impresiona por la lucidez y hondura concretas. Sería inútil buscar en él giros retóricos o poéticos: mantiene siempre, en grado máximo, un tono objetivo y científico. Sus trabajos son verdaderos modelos de exactitud escueta y de solidez científica.

Nicolai Hartmann procede de la escuela de Marburgo y en sus primeros trabajos alienta todavía el espíritu de esta corriente idealista. Pero en 1921 aparece su primer libro importante con el título, desafiador de cualquier idealismo, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Fundamentos de una metafísica del conocimiento*). Cinco años más tarde publica su gran *Ethik* (1926). Luego se pone a desarrollar una ontología completa en tres partes. La primera, *Zur Grundlegung der Ontologie* (1933, *Para la fundación de la ontología*), establece el fundamento de esta ciencia, la segunda *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938, *Posibilidad y efectividad*) y la tercera *Der Aufbau der realen Welt* (1940, *La fábrica del mundo real*) se ocupan de la construcción de la ontología misma. Junto a estas obras capitales hay que mencionar, entre sus numerosas publicaciones, *Das Problem des geistigen Seins* (1933, *El problema del ser espiritual*), en la que examina y desarrolla las teorías tradicionales del espíritu individual y la hegeliana del espíritu objetivo. Mayor

importancia todavía corresponde a su *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1923-1929, *Filosofía del idealismo alemán*), especialmente el segundo volumen, que se ocupa de Hegel.[1]

Hartmann se halla fuertemente influido por Aristóteles, al que se está refiriendo de continuo sin adoptar, sin embargo, sus concepciones fundamentales. También ha recibido el impacto de la fenomenología y no deja tampoco de recurrir a Kant y a Hegel. Pero el pensamiento del siglo XIX se halla en él superado casi por completo. Combate el positivismo, el subjetivismo, el mecanicismo y el materialismo con la misma resolución con que lo hacen los filósofos de la vida y los fenomenólogos. Rechaza el punto de vista idealista en favor de una doctrina realista. Y la misma fenomenología, cuya utilidad se reconoce dentro de ciertos límites, es reemplazada en cuanto al contenido y al método por la filosofía del ser.

Los puntos más originales de la filosofía de Hartmann son los siguientes: su distinción entre el ser real y el ideal, su teoría del resto ininteligible de la realidad y su doctrina del espíritu objetivo. Pero éstos no son más que los pensamientos centrales de su filosofía. Contiene toda una serie de verdades más antiguas, pero olvidadas desde Descartes y, con ellas, especialmente en la ética, numerosas ideas con las que Hartmann ha enriquecido la marcha del pensamiento filosófico.

B) Metafísica y ontología. Enfrentándose a casi toda la filosofía última planta Hartmann la afirmación de que las cuestiones fundamentales de todo campo de investigación en que trabaja el pensamiento filosófico, son de naturaleza ontológica. No ya el idealismo, pero ni siquiera el subjetivismo más extremado puede eludir

[1] Ha aparecido después la parte cuarta de la ontología con el título *Philosophie der Natur* (1950). También es sabido que Hartmann tiene escritos una *Ästhetik* y un *Theologisches Denken* (*Pensamiento teológico*).

la necesidad de explicar de algún modo por lo menos la "apariencia" del ser: no existe en forma alguna un pensamiento teórico que no sea, en el fondo, ontológico, es decir, que no plantee la cuestión del ente en cuanto tal. La índole patente del pensamiento es que sólo puede pensar "algo" y no nada; ahora bien, este "algo" conjura ya la cuestión del ser. Por otra parte, tampoco las ciencias de la naturaleza pueden eludir el trasfondo metafísico. Lo metafísico aparece en el prodigio de la vida, que no puede explicarse ni mecánica ni teleológicamente. Parecidos problemas se plantean a la psicología, la filosofía de la historia, la lógica, la estética y, muy en especial, a la teoría del conocimiento y a la ética.

Pero la vieja metafísica se desvió en dos direcciones. Por un lado, pretendía ofrecer una solución a lo que no la tenía, porque lo metafísico significa lo *irracional* e irracionalidad equivale a incognoscibilidad. Cierto que cada ser es *en sí* cognoscible, pero *para nosotros* hay lo incognoscible. Pruebas de ello no sólo las tenemos en las contradicciones con que tropezamos por todas partes (libertad y determinismo, inmanencia y trascendencia del conocimiento, Dios y la autonomía ética del hombre, la vida y lo mecánico, la materialidad y la fuerza expresiva de la obra de arte, la existencia de un espíritu impersonal objetivo sin conciencia, etcétera), sino también en el hecho de que los mismos problemas vuelven a reaparecer de nuevo y jamás reciben una solución.

Por otro lado, la vieja metafísica cometió el error de construir sistemas acabados. Ya pasó el tiempo de los sistemas: lo que realmente pesa en las obras de los grandes filósofos, por ejemplo, en las de Aristóteles, *no son los sistemas, sino los problemas*. Porque todos los sistemas celebran sus triunfos en el espacio enrarecido de la especulación. Se establecen *a priori* unos cuantos principios y se marcha luego paso a paso mediante la deducción. Pero aunque podemos considerar la unidad del mundo como algo dado, no sabemos en

realidad cuál sea su principio último. El método, por lo tanto, debe ser el inverso. La *philosophia prima* que habrá que desarrollar no puede ser, para nuestra marcha cognoscitiva, sino una *philosophia ultima*, porque la *ratio cognoscendi* marcha en dirección diametralmente opuesta a la de la *ratio essendi*.

Con esta crítica de la vieja metafísica nos damos cuenta cómo entiende Hartmann los conceptos de metafísica y ontología. Contrariamente al uso clásico del lenguaje, la metafísica no es para él una ciencia, sino una conexión de interrogaciones que no permite respuesta alguna. Por el contrario, a la ontología corresponde la parte cognoscible del ser.

Pero la ontología, que sí es una ciencia, no se identifica con la fenomenología. Esta última, aunque posee un valor preparatorio muy grande, no puede constituir la ontología entera: se desliza fatalmente sobre la superficie de los problemas y, en razón de su propia definición, no perfora las meras apariciones o fenómenos, es decir, la apariencia exterior de la realidad. Permanece fundamentalmente en el "ser-así" de las cosas y en modo alguno puede ir más allá.

Hartmann ha escudriñado en una forma original y grandiosa la naturaleza del "problema". El problema, aun en el caso en que se enderece hacia un objeto cognoscible, presupone siempre una mezcla peculiar de lo conocido y lo desconocido. El hecho de que distingamos entre sí los problemas demuestra que se sabe ya algo de la cosa por la que se pregunta. Pero, al mismo tiempo, no es conocida, puesto que es buscada. El "planteamiento del problema" es el trabajo más importante del filósofo.

C) El ser real como dado. Los conceptos fundamentales de la teoría del conocimiento son los de "ser en sí" y "trascendencia". Que una cosa "es en sí" quiere decir que subsiste, que existe y no solamente "para nosotros". Un acto trascendente es aquel que no sólo se desempeña en la conciencia, como el pensar, el re-

presentar, etcétera, sino que rebasa a la conciencia y la enlaza con aquello que subsiste con independencia de ella. *El conocimiento es un acto trascendente.* Y hasta tiene la ventaja con respecto a los demás actos trascendentes de ser el único puramente captador. La relación del sujeto con su objeto que "es en sí" es, en este caso, completamente unilateral, receptiva. Conocer no es otra cosa que captar un ente que es en sí. Cierto que también hay espontaneidad en el conocer, pero no se trata de ninguna actividad orientada hacia el objeto, puesto que se agota en la síntesis de la imagen. La relación cognoscitiva es una relación entre el sujeto real y el objeto que es en sí.

El escepticismo, el criticismo y ciertas formas del idealismo han negado que exista algo en sí. No es difícil refutar estas teorías tan antinaturales. Todas ellas nos ofrecen siempre las variaciones de tres motivos: el primero es el principio de la conciencia (el objeto es en la conciencia, no puede ser, por lo tanto, en sí), el segundo es el prejuicio correlativista (no habría ningún ente que no fuera objeto de un sujeto), el tercero descansa en el supuesto de que no es posible comprender el valor y el sentido en el mundo más que partiendo de una subjetividad. Pero la constatación más importante es que, lo que es en sí, no necesita de demostración: su carácter de "dado" se halla contenido en el fenómeno fundamental de darse el mundo, y ninguna teoría ha podido esquivarlo. El fenómeno del conocimiento es de tal índole que rebasa su carácter mismo de fenómeno.

Sin embargo, no basta el análisis del conocimiento para eliminar toda duda. La trascendencia del fenómeno se limita a que éste va más allá de sí mismo, hacia una decisión sobre el ser o no ser de su contenido. En puros principios persiste la posibilidad de que no haya nada en sí, en los objetos del conocimiento. Pero en ese caso lo que nosotros denominamos conocimiento no sería tal. El peso teórico de semejante duda es pequeño, porque la carga de la prueba corres-

ponde a la parte contraria. Pero, de todos modos, esa duda ha sido por el momento eliminada.

Son los *actos emotivo-trascendentes* los que excluyen toda duda sobre lo que es en sí. Se distinguen actos emotivo-receptivos (experimentar, "vivir", padecer) en los cuales tropezamos con la dureza de lo real, actos emotivo-prospectivos (expectativa, disposición, curiosidad, esperanza, etcétera) en los cuales aguardamos algo real, y, finalmente, actos emotivo-espontáneos (desear, querer, hacer, actuar). La trascendencia de estos últimos actos consiste en su tendencia a producir lo real. Todos estos actos tienen de común que en ellos el sujeto "tropieza" con algo. No se trata de un captar o aprehender y, sin embargo, semejantes actos ofrecen un testimonio más fuerte que el acto de conocer acerca del ser en sí del objeto. El hecho de que el peso entitativo que tienen las personas es sentido en forma más real e inmediata, de suerte que ni siquiera los idealistas más radicales se atreven a negar la existencia de las personas, se debe a esa vinculación emotiva, infinitamente más rica, que se da entre persona y persona. Sabemos de modo directo la disposición de otras personas respecto a nosotros, hecho también misterioso, pero no menos patente.

Ahora bien, el objeto del conocimiento y de los actos emotivo-trascendentes es el mismo. Un conocimiento aislado es una abstracción. Con lo que tenemos que ver es con una total conexión de vida. Ejemplos de esto los tenemos en el trabajo y en la vida dentro de la conexión cósmica. La trascendencia fenoménica del conocimiento, incierta en sí misma, es elevada a certeza gracias a la trascendencia fenoménica de los actos emotivos que se funda en la conexión real de la vida. Podemos, por lo tanto, afirmar frente a Descartes que el experimentar una realidad exterior ofrece el mismo carácter inmediato que la experiencia de mi yo interno.

D) Dimensiones y formas del ser. Hemos podido ver, por lo dicho hasta aquí, que lo que más interesa

a Hartmann, tanto en el planteamiento fundamental como en su teoría del conocimiento, es el ente en cuanto ente; ahora nos corresponde examinar sus enunciados sobre el ser y las determinaciones del ser. Con esto abordamos las prolijas investigaciones de su obra en varios volúmenes, para contentarnos, sin embargo, con lo más importante. La observación fundamental de la ontología de Hartmann es que el ser se aparece con *dos dimensiones*, a saber, la de las cuatro *esferas* del ser, que se distinguen claramente entre sí, y la de los *niveles* del ser correspondientes a cada esfera.

Por lo que respecta a las *esferas del ser* distingue Hartmann dos esferas primarias, la del ser real y la del ideal, que también designa como modos del ser, y dos esferas secundarias, la esfera del conocimiento y la esfera lógica. No hay que confundir el ser real con la realidad, porque hay también una posibilidad real, lo mismo que una realidad ideal; esta distinción pertenece ya al análisis modal. Por lo que toca a la relación entre las esferas primaria y secundaria, tenemos que la esfera del conocimiento y el modo real del ser se hallan íntimamente relacionados, lo mismo que ocurre con la esfera lógica y el ser ideal. Los enunciados sobre este último son especialmente importantes, pues Hartmann afirma que el ser ideal es tan en sí como el real, puesto que lo podemos conocer y el conocimiento es, por su esencia, una captación de algo que es en sí. Las especies más conocidas del ser ideal son el reino de las esencias, el de los valores y el del ser matemático. El primero aparece en lo real como estructura fundamental, pero sin que se agote en esta circunstancia. Hay contenidos de ser ideal que no están realizados, por ejemplo, los espacios de más de tres dimensiones. Por otro lado, hay ser real no sometido a las leyes del ser ideal: lo alógico, lo contrario al valor y lo realmente contradictorio. Todo ser ideal es general; se da en formas, leyes y relaciones. Comparado con el ser real, es inferior: hay que rechazar la concepción platónica según la cual se trataría de un ser superior. El ser

ideal no se identifica con el racional, porque en su ámbito hay también lo irracional, lo que demuestra, una vez más, que es en sí, ya que lo transinteligible se sustrae a los prejuicios idealistas.

En forma parecida, Hartmann ha analizado las otras esferas del ser y ha llegado a la determinación de la *segunda dimensión* del ser, a saber, los estratos o *niveles del ser.* En el ser real se trata de los niveles siguientes: materia, vida, conciencia y espíritu. En el ser del conocimiento, y en cierta forma paralela, se trata de la percepción, de la intuición, del conocer y del saber. Finalmente, el ser lógico se distribuye, según la tradición, en los niveles de concepto, juicio y raciocinio. Estos niveles distintos se determinan cada vez por las categorías o principios del estrato correspondiente; Hartmann distingue dos tipos de categorías: las categorías modales, a las que dedica una investigación especial, y las categorías fundamentales, que se pueden mostrar en pares antitéticos. Frente a Kant y Alexander, sostiene que estas últimas no constituyen un sistema, sino que se presentan sueltas en un cuadro de antítesis del ser. Entre las doce parejas conceptuales que menciona, tenemos, por ejemplo, forma-materia, interior-exterior, determinación-dependencia, cualidad-cantidad.

En su "Esquema de la teoría general de las categorías para la construcción del mundo real" Hartmann ha estudiado especialmente el problema de las categorías. Después de examinar a fondo las concepciones anteriores, su exposición culmina en la formulación de numerosas leyes categoriales. Entre las principales tenemos: la *ley de la fuerza* (lo inferior es lo más fuerte) y su antítesis: la *ley de la libertad* (el estrato superior es autónomo, porque es más rico comparado con el inferior). Tenemos, pues, que si cada estrato superior se eleva, cada vez, sobre uno inferior, las relaciones, sin embargo, no son siempre las mismas. El estrato orgánico, que es el de la vida, no es más que una "supraformación" de lo corpóreo-espacial de la materia, mien-

tras que los niveles de la conciencia y del espíritu se elevan en una "supraconstrucción" más independiente frente a la vida, es decir, que en ellas no se reproducen todas las categorías del estrato inferior.

Una de las partes más importantes de la metafísica de Hartmann la representa la teoría de los *modos del ser.* La originalidad de su teoría radica sobre todo en la afirmación de que el análisis modal de las cuatro esferas del ser conduce a resultados diversos. Hay, por lo tanto, en cada esfera, *modi* diferentes del ser, aunque las leyes valederas para el ser real son las más importantes. Los *modi* se dividen en absolutos (realidad e irrealidad) y relaciones (posibilidad, imposibilidad y necesidad). Como modo negativo, contrario a la necesidad, tenemos todavía la contingencia, de la que cabe decir que la necesidad absoluta es también contingencia absoluta. Hay que destacar las investigaciones de Hartmann sobre la posibilidad, según las cuales en el ser sólo es posible aquello cuyas condiciones todas son reales. Por eso, todo lo que es posible es, al mismo tiempo, real y necesario; y todo lo que es negativamente posible, es irreal e imposible. No quiere decir esto, sin embargo, que los *modi* mismos sean idénticos. La implicación no es la identidad. La distinción entre posibilidad positiva y negativa descansa en la ley actual de la posibilidad disyuntiva, que posee validez en el ser real —en oposición al lógico.

En la fundación de su ontología se enfrenta Hartmann también con la distinción tradicional de esencia y existencia. Designa a estos momentos del ser: "ser-así" (lo que algo es) y "ser-ahí" * (que algo es). Es importante que estos momentos del ser aparecen como

* En alemán *Sosein* y *Dasein.* Hartmann construye paralelamente al *Dasein, da-sein,* "ser-ahí", el *so-sein,* "ser-así", para evitar los términos tradicionales existencia y esencia, que ya tienen su significación cuajada y prejuzgar, por lo tanto, la solución. Este filósofo alemán, como tantos otros, aprovecha las posibilidades del idioma alemán, más "joven" que los neolatinos, en el sentido que Fichte fue el primero en señalar en sus *Discursos a la nación alemana.* [T.]

diferentes en las dos esferas primarias del ser. Así el "ser-ahí" y el "ser-así" ideales sólo pueden ser conocidos *a priori*, mientras que el "ser-ahí" real sólo puede ser *a posteriori*. No es posible equiparar el "ser-así" a lo ideal y el "ser-ahí" al ser real. Más bien hay que decir que en las conexiones ontológicas dentro del mundo no hay ninguna distinción absoluta entre "ser-ahí" y "ser-así", pues no se trata sino de momentos relativos. (El "ser-ahí" de la hoja pertenece al "ser-así" del árbol; el "ser-ahí" del árbol al "ser-así" del bosque, etcétera). Sólo respecto a la totalidad del universo y al ente singular subsiste la diferencia.

E) El ser espiritual. Si desde el punto de vista neutral del ser el espíritu no tiene para Hartmann más que la significación de un estrato de lo real, sin embargo, para el hombre este nivel del ser es de importancia tan fundamental que su aclaración reclama detenidas investigaciones. Éstas dan por resultado que el ser espiritual se halla claramente separado del ser anímico, que corresponde al nivel de la conciencia, que también se encuentra en los animales. Representa una novedad categorial que sólo poco a poco podemos captar en su estructura esencial, a base de rigurosas investigaciones de detalle. Pero hay que saber también que todo lo espiritual constituye un estrato cerrado del ser y que se articula en tres formas del ser: el espíritu personal, el objetivo y el objetivado. Las dos primeras son espíritu vivo. Todo espíritu es real, individual, tiene existencia y es temporal. Su temporalidad es la del mundo (frente a los platónicos y a los filósofos de la existencia). Pero el espíritu posee categorías y rasgos propios. No sólo se halla en proceso, sino que "es" proceso. No hay en él sustancia (como en los procesos naturales), ni tampoco se rehace (como la vida): tiene que identificarse consigo mismo. Es inespacial y vinculado, sin embargo, al espacio. Se halla en el mundo real y depende de él, pero se trata de la

dependencia del que domina con respecto a las potencias que maneja.

El *espíritu individual* se caracteriza por la conciencia espiritual. Es el único sujeto propiamente dicho. Su conciencia es excéntrica y, por lo mismo, conciencia de objetos. Pero el espíritu es más que esto: se halla engastado en la "actualidad" de la conexión de la vida y como polo de la diversidad de estas conexiones se llama "persona". La personalidad es el carácter categorial fundamental del individuo espiritual. Como ocurre en todo lo espiritual, no puede ser definido, sino, únicamente, descrito. Su rasgo primero lo constituye un autoconstituirse o realizarse espontáneo. A este propósito habla Hartmann de la lealtad en un tono que recuerda las tesis de Gabriel Marcel. Otro rasgo del espíritu personal es la trascendencia de sus actos. Como el animal, se halla en situación, pero, gracias a su conciencia del objeto, la situación para la persona no es un mero estar abandonado a ella, sino que, siempre, aquélla la provoca a la acción. La persona no es sólo el ente que se trasciende en sus actos, sino que por toda su forma de ser es algo que vive por encima de sí y se halla referido a algo superior. El espíritu es por esencia expansivo. Finalmente, es libre.

El *espíritu objetivo* resulta, en comparación con el personal, más conocido. Una propiedad fundamental de la vida espiritual es, ciertamente, la desprendibilidad de los contenidos (objetos intencionales) respecto a la persona. Aquello que de una persona se ha objetivado en una expresión, ya no puede ser retenido por ella: "viaja" de persona en persona. Éste es el fenómeno fundamental del espíritu objetivo. Todos esos contenidos —derecho, moral, lenguaje, fe, saber, arte— constituyen el campo del espíritu histórico; pero precisamente la historicidad muestra que no se agotan en puro contenido, sino que conocen el vivir, devenir y morir, que constituyen una esfera particular del ser. En este sentido hablamos del "espíritu del helenismo", del "espíritu de un pueblo", etcétera. Este espíritu no se

identifica con ninguno de los individuos ni tampoco con su suma; no es lo mismo que la comunidad, aunque no puede darse sin alguna colectividad. Frente a Hegel afirma Hartmann que el espíritu objetivo no es sustancia alguna: viene a ser la vida espiritual en su totalidad tal como se desarrolla a través de un grupo humano. Pero tampoco es un mero universal; es único, individual, histórico, autónomo, en una palabra: es real y efectivo en el sentido pleno de la palabra.

La relación entre espíritu objetivo y espíritu personal es un conllevar y ser llevado recíprocos; por un lado, un crecimiento del individuo dentro del espíritu objetivo, por otro, un vivir del espíritu objetivo en y a través de los individuos. El espíritu objetivo no se hereda, sino que se "trasmite" (ley de la tradición). No agota su contenido en ninguno de sus representantes. Por esta razón hay que atribuirle una movilidad propia. Lo sorprendente en él es la ausencia de la conciencia adecuada, porque el espíritu objetivo no es una conciencia plural ni una persona plural; tampoco es un espíritu "inconsciente" o "supraconsciente". La conciencia del espíritu objetivo no está en él, sino en las personas individuales y como en éstas es siempre inadecuada, se sigue de aquí que es un espíritu incompleto. En la comunidad se halla representado por la conciencia representadora de un individuo (que encabeza o dirige).

Tanto el espíritu objetivo como el personal se objetivan y se constituye así el *espíritu objetivado.* Éste plantea problemas extraordinariamente difíciles. Allí donde aparece tenemos siempre dos capas: la formación real sensible, como capa sustentadora, y el contenido espiritual. Algunos de los numerosos problemas que Hartmann trata en esta parte de su obra, que contiene además importantes exposiciones sobre estética, historia, ciencia y otros campos de la cultura, se refieren a cómo se aúnan estas dos capas tan diferentes, a cómo persiste el espíritu objetivo desprendido del espíritu vivo.

F) Ética. Libertad de la voluntad. La *Ética* de Hartmann representa una obra fundamental y destacadísima, que ha ejercido influencia duradera en Alemania y en los países anglosajones. Desgraciadamente, no podemos ofrecer más que un breve sumario. Examina Hartmann en la primera parte la estructura de los fenómenos éticos y acoge sobre todo los conceptos fundamentales de la "ética de los valores" de Scheler, aunque construye con ellos un sistema nuevo, que desarrolla en toda la línea, introduciendo, además, diversas modificaciones. Así, reconoce la existencia de los valores morales como un reino axiológico independiente y rechaza la doctrina de la "persona conjunta": sólo el individuo es persona. En esta condición, el hombre como ser moral es axiológicamente autónomo. Sobre él no hay ningún principio teleológico que determinaría al mundo por encima de él. Pues, de ser así, el hombre como ser moral sería inconcebible y se aniquilaría como persona. De hecho, nadie podrá demostrar jamás la existencia de una providencia teleológica de Dios junto a la del hombre.

En la segunda parte explaya Hartmann el reino de los valores éticos en un sistema de grandes vuelos, el más completo y penetrante que poseemos. Se apoya sobre todo en Aristóteles, el "viejo maestro de la investigación ética", pues defiende y ahonda, por ejemplo, su concepto de la virtud como μεσότης. Según él, la virtud es "mediana" sólo desde el punto de vista ontológico, pues según la definición axiológica, y también en Aristóteles, la virtud es un valor supremo, ἀκρότης. El μεσότης no quiere decir mediocridad.

Pero todo esto no es más que una restauración y prolongación, si bien muy notables, de las ideas de Aristóteles y de Scheler. Por el contrario, la teoría de la libertad que Hartmann expone en la tercera parte de su obra aparece como una aportación muy original, en la que confluyen, en una gran síntesis, ideas aristotélicas, tomistas, neokantianas (Cohen) y, espe-

cialmente, kantianas (depuradas de idealismo). Distingue Hartmann, con Kant, la libertad negativa (indeterminación) y la libertad positiva (determinación de índole peculiar). Teniendo en cuenta el mundo causalmente determinado, no puede haber ninguna libertad negativa, ningún indeterminismo. La determinación por las leyes naturales no afecta para nada a la libertad positiva, ya que no se concibe la determinación causal de un modo monista. La ontología ha demostrado que es falso el monismo de los niveles del ser y, con él el de las leyes del ser. Además, en un mundo de diversos estratos del ser, la libertad no constituye ningún fenómeno extravagante y único: la ley de la autonomía encuentra su aplicación en la relación de todos los estratos superiores con los inferiores. La libertad de la voluntad no significa un menos, sino un más de determinación; no cancela la determinación por las leyes causales, sino que la dirige, gracias a la intervención de una determinación superior: la libertad.

Pero la libertad de la voluntad significa también una libertad frente al mismo principio moral (a los valores). Éste aparece como una libertad negativa porque, a diferencia del mundo real completamente determinado, la realidad ética no se halla determinada. La persona se determina a sí misma para luego determinar, todavía, el mundo real gracias a esa determinación. Así, el hombre aparece como la intersección de dos potencias heterogéneas, el mundo real y el ideal. Sólo a través del hombre, mediante su libertad, actúan los valores sobre el mundo real.

Pero ¿no será la libertad de la voluntad una ilusión? Hartmann construye su realidad en forma parecida a como procede para demostrar el "ser en sí" del objeto del conocimiento: la carga de la prueba corresponde, como en el otro caso, al escéptico. Nada hay en el fenómeno que pueda justificar la duda. Por otra parte, la conciencia de la culpa es, entre otras cosas, un indicio seguro de la realidad de la libertad.

Se cierra la obra con la referencia a toda una serie de antinomias entre ética y religión. A la filosofía de la religión —que Hartmann no ha desarrollado todavía— le corresponde ocuparse de ellas. Pero también esta disciplina tiene que detenerse ante el misterio, lo irracional irreductible.

23. ALFRED NORTH WHITEHEAD

A) Peculiaridad. Desarrollo. Alfred North Whitehead (1861-1947) pasa en general por ser el filósofo anglosajón más destacado de nuestros días y parece merecer en verdad esta consideración. En todo caso, se trata de un pensador original de una fuerza espiritual asombrosa. El curso de su vida es algo peculiarísimo en un filósofo. Después de haber estudiado en Cambridge, donde se dedicó especialmente a las matemáticas, enseñó durante treinta años geometría y mecánica. En 1911, a la edad de cincuenta años, fue designado lector de estas especialidades en el University College de Londres; de 1914 a 1924 explicó matemática aplicada en el Imperial College de la misma ciudad. Sólo en 1924, cuando contaba ya sesenta y tres años de edad, fue nombrado profesor de filosofía en Harvard, donde enseñó hasta 1937.

Podemos señalar tres periodos netos en lo que a sus publicaciones científicas se refiere. A partir de 1898, fue publicando trabajos de lógica matemática, coronados de 1911 a 1913 con la obra monumental, escrita en colaboración con Russell, *Principia mathematica*. A continuación se ocupó sobre todo de física, y publicó varios estudios importantes sobre filosofía de la física. En 1926 se nos presenta como metafísico con su obra *Science and the Modern World* (*La ciencia y el mundo moderno*); tres años más tarde, en 1929, su obra principal, *Process and Reality*, ofreció un sistema cerrado.

Whitehead es un espíritu de una amplitud extraordinaria. Matemático de nota, uno de los fundadores

de la moderna lógica matemática, creó al mismo tiempo una filosofía del organismo. Siendo su especialidad las ciencias de la naturaleza, muestra, sin embargo, un vivo interés por la historia y se halla en posesión de extensos conocimientos históricos. El sistema que desarrolló a base de la física contiene toda una serie de ideas biológicas y desemboca en una filosofía de la religión. El estilo de este gran lógico resuena, a las veces, como el lenguaje de los místicos. A su universalidad en el saber se alía la simpatía universal de su entendimiento por las más diversas direcciones espirituales y artísticas. Positivo en el modo de enfrentarse con los problemas, gran trabajador, analítico en los detalles y dotado extraordinariamente para la visión sintética, representa con su obra el arquetipo del filósofo en el sentido más noble de la palabra.

No resulta fácil clasificar a Whitehead en la historia del espíritu. Pertenece, como Russell, al grupo de los *naturalistas* ingleses, con los que comparte el método analítico, el realismo y la alta estimación de la ciencia. Su obra representa la elaboración filosófica más acabada, hasta el día, de los resultados de las ciencias de la naturaleza. Al mismo tiempo es un *platónico*. Hasta nos dice que lo es en el sentido pleno de la palabra y añade que, por lo demás, toda la filosofía europea no es otra cosa que una serie de notas al pie de las páginas de Platón. Pero su platonismo es muy peculiar. Las ideas no poseen según él ninguna realidad, pues son meras posibilidades. También se encuentran en él muchos vestigios de *aristotelismo*, que se manifiestan de preferencia en su franco intelectualismo aunado a un amplio empirismo. En cierto aspecto (por ejemplo, en su teoría de la *prehension*), Whitehead se acerca a Leibniz, en otro (el de la sustancia) a Spinoza, mientras que su estética, no obstante proclamar una ascendencia kantiana, marcha claramente por la vía aristotélica. Whitehead propugna el dinamismo y el *evolucionismo* lo mismo que Bergson y se en-

frenta al cientificismo no menos críticamente que éste, pero llega a Dios por un camino racional.

Sin embargo, sería equivocado tratar de ver en él un ecléctico. Su sistema se distingue, precisamente, por su unidad profunda. Por todas partes aplica sus ideas fundamentales originales de creación y captación (*prehension*) de un modo consecuente, aunque con las modificaciones necesarias. Si por un lado aparece como muy moderno, uno de los filósofos más modernos y más a la vanguardia en la actualidad, íntimamente familiarizado con la física, la matemática, la biología y la filosofía del siglo XX, mantiene al mismo tiempo su especulación filosófica en ese plano intemporal en que Platón planteó esos problemas.

En lo que sigue no ofrecemos sino una exposición somera del sistema de Whitehead, apoyándonos sobre todo en su *Science and the Modern World*; por desgracia, tenemos que pasar por alto su obra principal, tan difícil.

B) La filosofía. Como todo pensamiento es por necesidad abstracto, no es posible llegar sin abstracciones a ninguna parte. Pero tan útiles como son, tampoco dejan de ser peligrosas. A menudo se extraen de una muy delgada base —así ocurre con la ciencia moderna de la naturaleza— y conducen a una intolerancia intelectual que excluye de la realidad todos aquellos elementos que no se dejan acomodar en el esquema abstracto. Una vez que se ha llevado a cabo la abstracción, existe la propensión de considerar sus principios como otros tantos dogmas y a tomar las abstracciones mismas por la realidad. Esta falacia de la concreción fuera de lugar (*fallacy of misplaced concretness*) amenaza con anquilosar y agostar la cultura. La tarea primera de la filosofía consiste en la *crítica de las abstracciones*. Es menester examinar las ideas que se exponen como consecuencia última y que los sabios aceptan sin objetar, y es menester también comparar entre sí los diversos esquemas abstractos (de las diferentes ciencias, de las

ciencias y de la religión). Por otro lado, la filosofía construye su propio sistema, para lo cual se apoya en *intuiciones* más concretas que las de las ciencias. Por eso echa mano de las intuiciones de los artistas y de los genios religiosos, a las que añade sus propias intuiciones. La necesidad de filosofía es algo obvio porque sin un examen racional de este tipo los hombres fabricarían inconscientemente sistemas sin la vigilancia de la razón. Se puede caracterizar la filosofía como el *esfuerzo por la racionalización completa de la experiencia humana.*

También su método debe ser racional. Whitehead denuncia la capitulación de la razón, que ha tenido lugar en nuestros tiempos, frente a los meros hechos, y cree que ha llegado ya la hora de un verdadero racionalismo. La exigencia de racionalismo se basa en la intuición inmediata de la racionalidad del mundo. No es posible mostrar esta racionalidad inductivamente ni tampoco demostrarla deductivamente, pero una visión directa nos pone de manifiesto que el mundo se halla dominado por leyes lógicas y por la armonía estética. La creencia (*belief*) fundada en esta intuición es lo único que hace posible la ciencia. En exposiciones admirables nos cuenta Whitehead cómo esta convicción fue desarrollada por el drama griego y por los pensadores de la Antigüedad y de la Edad Media. Insiste en que semejante creencia no es una fe ciega: el ser mismo es racional e inteligible, y basta percibirlo para estar convencido.

Sin embargo, Whitehead no es un racionalista en el sentido clásico y estrecho de la palabra. Para él, sólo el contacto con lo concreto es fecundo y hay que buscar el fundamento de las cosas en la naturaleza de los entes reales determinados. Donde no hay ningún ente no hay fundamento. El filósofo explica lo abstracto, no lo concreto. Sólo la experiencia puede revelarnos la verdad. Sería ocioso advertir que para Whitehead, lo mismo que para Husserl, la experiencia no se limita al conocimiento sensible. Whitehead refuerza todavía

su empirismo mediante la tesis de que la metafísica no puede ser más que descriptiva.

También pone en guardia a los filósofos contra el empleo del método científico-natural. No se llega a la crítica de las abstracciones mediante la generalización empírica. No sería menos insensato pretender fundar la metafísica sobre la historia, porque toda interpretación presupone una metafísica desarrollada.

C) Crítica del materialismo. En la base del materialismo se halla, según Whitehead, la teoría de que existe la materia o de que sólo existe la materia. Y la materia es concebida como algo a lo que le es propio la localización simple (*simple location*), una simple ubicación en el espacio y en el tiempo. De ser verdad esta tesis, entonces el tiempo sería un accidente de la materia inmutable. El instante (*instant*) tampoco tendría duración alguna. Sin embargo, salta a la vista que la materia es una doble abstracción: se considera al ente únicamente en sus relaciones con otros entes y de estas relaciones mismas se toman en cuenta únicamente las espacio-temporales. Desde los tiempos de Galileo el esquema materialista se ha convertido, gracias a toda una serie de razones históricas y sistemáticas, en el esquema dominante y ha actuado en forma muy favorable sobre el desarrollo de la ciencia. Sin embargo, es patentemente falso. El materialismo conduce con forzosidad a la negación de la existencia objetiva de las cualidades secundarias, lo cual es un contrasentido que está en desacuerdo con la experiencia. También conduce por necesidad a una negación no menos descabellada de la responsabilidad humana. Pero, lo que es más, destruye su propio fundamento, la inducción, porque si las partículas materiales se hallan aisladas y sólo entrelazadas mediante relaciones espacio-temporales, no es posible, a base de lo que ocurre en un ente, concluir nada sobre lo que ha de ocurrir en otro ente. En la actualidad el materialismo ha perdido la base con que contaba en las ciencias de la natura-

leza. La teoría ondulatoria de la luz, la teoría atómica (luego que fue trasladada a la biología), la teoría de la conservación de la energía y la evolucionista, han puesto al descubierto hechos que rompen los marcos del materialismo. Finalmente, esta filosofía superficial se ha hecho totalmente imposible gracias a la teoría de los quanta, que reclama una concepción orgánica de la "materia" misma. Pero el argumento capital contra el materialismo sigue siendo un argumento filosófico: es fácil mostrar que esta doctrina consiste esencialmente en atribuir realidad a una abstracción cómoda y hasta fecunda. El cuerpo, tal como fue concebido por Galileo y Descartes, no existe, no pasa de ser una abstracción. Aquí nos encontramos con la típica "falacia de la concreción fuera de lugar".

D) Teoría del mecanismo orgánico. Una teoría adecuada de la naturaleza debe reconocer los siguientes hechos de la experiencia: el cambio, la duración (*endurance*), la interpenetración (*interfusion*), el valor, el organismo y los objetos eternos (*eternal objects*). Algo cambia y algo persiste, por ejemplo, una montaña. Las cosas no se hallan aisladas en la naturaleza, sino que se interpenetran; y en el mundo hay también valores y organismos. Finalmente, existen objetos que no ya duran, sino que son eternos, por ejemplo, un determinado color. Si desaparece una montaña, no volverá a aparecer, y si reapareciera, no sería la misma montaña. El color verde, por el contrario, es siempre el mismo color. Por encima de estas categorías se halla el concepto fundamental de Whitehead que las abarca a todas: el acontecer (*event*). El mundo no se compone de cosas, sino de aconteceres, es decir, de aquello que ocurre (*happens*). Un corte temporal del acaecer, "una gota de la experiencia", es un caso (*occasion*). Todo acaecer es una captación (*prehension*) y un organismo. Es una captación porque aprehende en sí el universo entero como si lo conociera a ciegas. Su propio pasado está contenido en él, lo por venir se anuncia y el mundo

presente de los otros acaeceres está representado por la acción de ellos sobre él. El acaecer viene a ser, por lo tanto, como la unidad sintética del universo como captado o aprehendido. Por otra parte, el acaecer es un organismo. Sus partes no se hallan simplemente yuxtapuestas, sino que forman un todo en el que cada parte actúa sobre el todo y el todo determina las partes. Así, por ejemplo, cuando un electrón penetra en un átomo y cuando el átomo llega a formar parte de un tejido vivo resultan profundamente transformados. Cada acaecer es —como la mónada de Leibniz— un espejo del Universo.

Desde este punto de vista es como mejor se pueden ordenar los resultados últimos de la física, de la biología y de las ciencias del espíritu, y se pone de manifiesto el error del materialismo y su extremado carácter abstracto. Así, por ejemplo, el espacio en el materialismo es una abstracción de ciertas relaciones de interpenetración recíproca de los acaeceres, y el tiempo una abstracción de las duraciones sucesivas de los acaeceres. En este respecto, Whitehead comparte las ideas de Bergson, pero rechaza expresamente su actitud antiintelectualista.

Desde el punto de vista del mecanismo orgánico aparece el mundo como una comunidad gigantesca en la que todo es influido por todo y en el que no existe ni una sola relación meramente externa.

E) Teoría del conocimiento. Whitehead acepta el *objetivismo* en el sentido de creer que el mundo contiene, en verdad, actos de conocimiento, pero no sólo tales actos. Aporta para ello tres razones: nuestra experiencia perceptiva nos muestra que nos encontramos en un mundo que alcanza mucho más lejos que nosotros mismos —la historia nos instruye sobre la existencia de un largo pasado anterior a nuestra propia existencia— y la acción humana presupone una trascendencia. Con esto, sin embargo, no se ha decidido todavía quién tiene razón: si es el *realismo* o el *idea-*

lismo. Whitehead se declara en favor del primero y, valiéndose de su teoría de la captación, rechaza todas las objeciones idealistas. El principio de la inmanencia, según el cual no podríamos conocer más que lo que se halla "en" nosotros, no es valedero, puesto que descansa en la concepción materialista del aislamiento de las cosas. De hecho, todo acaecer va más allá de sí mismo gracias a la captación. Es verdad que nosotros conocemos *aquí* las cosas que se hallan *ahí,* pero no por eso dejamos de conocerlas. Es algo completamente natural que existan deformaciones en el conocimiento y que seamos influidos por condiciones subjetivas, ya que conocemos los otros acaeceres en la medida en que son una parte de nosotros mismos.

Completemos por lo menos este apretado esquema de la teoría del conocimiento de Whitehead con una referencia de sus ideas sobre la inducción y la causalidad. Si se acepta la filosofía del organismo, *la inducción* aparecerá como una transición de una caracterización individual a una caracterización general de una comunidad de casos (*occasions*). La inducción nada tiene de una marcha intelectual, sino que es una especie de adivinación (*divination*). No descubre leyes inmutables del universo, sino las señales particulares de una comunidad confinada en el espacio y en el tiempo. Por lo que respecta al conocimiento de la *causalidad* hay que destacar el hecho de que poseemos un doble conocimiento inmediato, por un lado, el de los datos sensibles, que Whitehead denomina "inmediatez presentadora" (*presentational immediacy*), por otro, el de la causalidad. La teoría tradicional no reconoce más que el primero, y considera la causalidad como una hipótesis o consecuencia. Pero en la realidad la eficacia causal (*causal efficacy*) es percibida de modo directo; no tiene nada de superestructura mental, sino que fundamenta el conocimiento a través de la inmediatez presentadora.

F) **Psicología.** Una de las ilusiones mayores y más peligrosas de la época moderna fue la escisión (*bifurca-*

tion) de la naturaleza en materia y espíritu. La existencia del espíritu se halla fuera de toda duda, es algo evidente. Pero no hay que considerar al espíritu como una sustancia, como tampoco debe concebirse así la materia. No es más que una serie de acaeceres lo mismo que los cuerpos. La conciencia es una función. En este punto Whitehead introduce a James con su famoso —también por él admirado— ensayo: *Does consciousness exist?* (*¿Es que existe la conciencia?*) y adopta la concepción puramente funcionalista expuesta en ese trabajo. Pero tampoco hay que considerar al espíritu como epifenómeno de la materia. Por lo general resulta difícil delimitar mutuamente el espíritu y la materia, pero se puede decir que todo acaecer es bipolar y, visto desde dentro, conciencia. En los cuerpos inorgánicos parece que el elemento espiritual es insignificante, pero en los animales superiores y en el hombre su presencia se acusa claramente. La filosofía del organismo no puede afirmar, pero tampoco negar de antemano, que existen caminos puramente espirituales y que los caminos materiales en relación con ellos carezcan de importancia (espíritus puros). Se podría afirmar la supervivencia y hasta la inmortalidad del alma a base de una experiencia especial, por ejemplo, la experiencia religiosa.

G) METAFÍSICA. La metafísica (que Whitehead no distingue de la ontología) consiste en una descripción de la realidad de la que han de resultar los principios generales de toda explicación. La parte más importante de la teoría de Whitehead al respecto es la afirmación de que la comprensión de lo real exige una referencia a lo ideal. Del análisis de lo dado resulta, efectivamente, que lo real o actual es un río de acaeceres, un devenir eterno donde no hay ni sustancias ni nada realmente duradero. Whitehead proclama un dinamismo radical. Pero el hecho de que aparezca este o aquel acaecer reclama una explicación. Por esto hay que aceptar la existencia de varios factores metafísicos que no

son entes en general. En primer lugar, tiene que haber objetos eternos, posibilidades para lo que deviene: se trata de las ideas de Platón, pero concebidas como puras potencialidades objetivas. En segundo lugar, el análisis pone al descubierto un ciego ímpetu creador, la *creativity*, que parece ser al mismo tiempo causa eficiente y materia del devenir. Todo deviene gracias al ímpetu de esta sustancia (en el sentido de Spinoza) totalmente indeterminada. En tercer lugar, como ni los objetos eternos ni la creatividad están determinados y, por lo mismo, no pueden explicar la aparición de lo concreto, hay que admitir la existencia de un tercer factor real y atemporal, a saber, el principio de la limitación (*principle of limitation*), que recorta y determina lo que deviene. Este principio es Dios. El devenir transcurre de modo que, en virtud del ímpetu creador de la sustancia en colaboración con los acaeceres ya existentes, resulta una nueva captación sintética. Ésta es doble: el acaecer creado abarca en síntesis tanto los objetos eternos (que entran, ingresan en él [*ingression*] positiva o negativamente) como los aspectos de los demás acaeceres reales. Dios determina lo que ha de aparecer al establecer los límites y hacer posible así la determinación. El acaecer es el individuo real, el *superject*, lo actual, que es en sí un valor. Porque toda actualidad concreta es un valor.

De este modo cada acaecer constituye en forma peculiar una síntesis del universo, abarca todos los aspectos del mundo real, todas las cosas eternas, el ímpetu creador y a Dios mismo. El acaecer es, sin embargo, siempre algo más que el mundo que le precedía: posee su individualidad peculiar y crea una actualidad nueva y un valor nuevo.

H) Dios. Whitehead plantea tres exigencias respecto al método con el que se llega a Dios. El camino tiene que ser racional, no puede consistir en una intuición, que no la poseemos de Dios, tampoco en el argumento ontológico de San Anselmo. Ni puede servirnos el ar-

gumento cosmológico de Aristóteles que se basa en una física anticuada y que, por otra parte, nos ofrece un Dios puramente trascendente sin utilidad alguna para los fines religiosos. Se acepta la existencia de Dios para poder explicar los fenómenos, porque Dios es necesario como principio de concreción (*principle of concretion*) y ello en un aspecto doble: sin Él, no se podría comprender ni el "cómo" ni el "qué" de los acaeceres. Si se niega a Dios, nos queda otra posibilidad, negar la existencia de los seres concretos.

En un principio (1926) no parecía que Whitehead pudiera ir mucho más allá que Aristóteles en la determinación de la naturaleza de Dios. Sin embargo, más tarde ha presentado toda una teoría teológica. La funda en la distinción entre dos aspectos de Dios, la naturaleza primordial (*primordial*) y la consiguiente (*consequent*). Según su naturaleza primordial, Dios es inmutable y atemporal, su actualidad infinita y acabada. Dios es eterno, pero su eternidad es una eternidad muerta. Como tal, Dios no es más que un atributo de la "creatividad", pues la creación es quien lo trae a vida. Pero tenemos también la naturaleza consiguiente. A ella corresponden las otras características que Whitehead atribuye a Dios. Según su naturaleza consecuente, Dios es la captación (*prehension*) consciente y conceptual universal, es omnisciente y el mundo ideal no más que una descripción de Él. En esta contemplación infinita de Dios, todos los pormenores del mundo tienen que coordinarse y formar una unidad. Dios en su naturaleza consiguiente se halla limitado y en devenir y se está enriqueciendo incesantemente gracias a la captación (*prehensión*) de nuevos elementos.

Dios es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente al mundo. Es inmanente por lo mismo que se halla presente en cada ser, trascendente así como cada acaecer trasciende a otro. Whitehead se complace en este punto en acumular contradicciones empleando un lenguaje muy diferente de la mayoría de sus obras, el de la mística neoplatónica. Sin entrar en más detalles acer-

ca de su teología podemos todavía destacar lo siguiente. Según Whitehead, el mal es en sí algo positivo, pero en el mundo conduce a la anarquía y a la degradación. Como Dios es el principio de la armonía, del orden, del valor y de la paz, el mal no puede proceder de Él. De aquí concluye Whitehead que Dios es bueno en el sentido moral y que fomenta en el mundo el progreso cualitativo. Su meta se concreta en los ideales fragmentarios de la situación actual del mundo. En este sentido, Dios es la ponderación del mundo. Se halla en lucha contra el mal y es compañero de todos los que sufren y luchan por Él.

24. EL TOMISMO

A) Características y representantes. La escuela tomista (también conocida por "neotomista"), que sigue desarrollando las tesis fundamentales de Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274), representa uno de los movimientos filosóficos más importantes de la actualidad. El tomismo ha sido recomendado por la Iglesia católica (encíclica *Aeterni Patris*, 1879) y sus partidarios son, en su mayoría, católicos. Pero no constituye el único movimiento filosófico dentro del mundo católico[1] y, por otra parte, cuenta con muchos partidarios importantes entre gente no católica (por ejemplo, el pensador norteamericano M. Adler y el filósofo inglés E. L. Mascall). Aunque antes de la primera Guerra Mundial no gozó de gran considera-

[1] Las escuelas más importantes de la filosofía católica de nuestros días se pueden resumir así:

I. El llamado agustinismo (tendencia intuicionista, actualista y a menudo hasta pragmatista): Johannes Hessen, Peter Wust. II. Neoescolástica (posición intelectualista): *1)* escotismo (escuela franciscana); *2)* suarismo (P. Descoqs, L. Fuetscher); *3)* tomismo: a) grupo que trata de aunar el tomismo con las direcciones modernas no escolásticas (J. Marechal, J. Geyser); *b)* molinismo; *c)* tomismo en sentido estricto. Este último grupo es, con mucho, el más importante, tanto por el número de los pensadores como por su influencia, aunque en Alemania se halle débilmente representado.

ción fuera de los círculos eclesiásticos, en la actualidad el tomismo es reconocido como uno de los factores espirituales más importantes del presente. De hecho, ningún otro grupo filosófico parece disponer de tantos pensadores y de tantos centros de estudio. Basta con observar que el órgano bibliográfico de la escuela, el *Bulletin Thomiste*, suele ofrecer anualmente unas 500 indicaciones de libros y extractos y que aparecen en el mundo no menos de 25 revistas tomistas.

Donde con mayor fuerza se ha desarrollado el tomismo es en Francia y en Bélgica, pero en casi todos los países cuenta con representantes y centros de estudio propios. Entre los centros más importantes tenemos el "Institut Supérieur de Philosophie" de la Universidad de Lovaina, fundado por Désiré Mercier (1851-1926), el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Milán, el *Angelicum* romano y la Universidad de Friburgo, en Suiza. En los últimos años la escuela ha hecho también progresos en los países anglosajones, especialmente en los Estados Unidos.

Vamos a nombrar sólo unos cuantos entre los numerosos pensadores que se reconocen como tomistas. De la generación vieja hay que citar, junto al Cardenal Mercier, a Ambroise Gardeil (1859-1931) y a Joseph Gredt (1863-1940). Discípulo importante de Gardeil es Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), acaso el pensador más sistemático de la escuela. Pero el más famoso es Jacques Maritain (n. 1882), considerado hoy como líder de la filosofía tomista. Hay que nombrar junto a él a Antoine D. Sertillanges (1863-1948). Otro filósofo francés que se ha dado a conocer especialmente en el campo de la historia del tomismo pero que también ha publicado trabajos sistemáticos es Étienne Gilson (n. 1884). En los países de habla alemana podemos nombrar a G. M. Manser (1866-1950), Alexander Horvath (n. 1884), Joseph Mausbach (1861-1931) y el conocido historiador de la filosofía Martin Grabmann (1875-1949).

El tomismo moderno constituye una escuela en el

sentido riguroso de la palabra. Tiene sus problemas propios, sus métodos peculiares y todo un acervo de doctrinas comunes profesadas por todos sus adherentes. En este aspecto se parece al neopositivismo, al materialismo dialéctico y a las escuelas neokantianas. Pero dentro de la escuela encontramos fuertes discrepancias de criterio en torno a diversos problemas. Los tomistas abordan todos los problemas de la actualidad pero también discuten entre sí toda una serie de problemas específicos propios. En los congresos que celebran con frecuencia suele haber discusiones importantes. Podemos citar, como ejemplos, las reuniones de la sociedad tomista dedicadas a la fenomenología (1932), a la llamada "filosofía cristiana" (1933) y a la relación entre filosofía y ciencias de la naturaleza, así como la reunión de la academia tomista de Roma celebrada en 1947, en la que se habló del existencialismo.

B) El ser. Acto y potencia. En el centro de la filosofía tomista se halla la metafísica, equiparada a la ontología, que tiene por objeto el ser en cuanto ser. El concepto de ser no es unívoco sino analógico, es decir, que la palabra "ser", cuando se refiere a dos objetos diferentes, posee un sentido diferente pero proporcionalmente idéntico. La doctrina más importante en lo que se refiere al ser es la de potencia y acto; constituye la tesis central del sistema, en el cual todo se halla en conexión con ella. Se suele distinguir en el ser un ser actual y un ser potencial. Es actual (o en acto, *actu*) en un aspecto, lo que es en ese aspecto. Es potencial (o en potencia, *potentia*) lo que no es pero puede ser realmente así. Por ejemplo, un niño que puede llegar a ser matemático es un matemático en potencia. Todo ser, fuera de Dios, consiste en acto y potencia. Su relación recíproca en el ser concreto consiste en que la potencia constituye el sustrato determinable y el acto su determinación.

La primera aplicación importante de la doctrina sobre el acto y la potencia la encontramos en la teoría

de la esencia (*essentia*) y la existencia (*existentia*). Todo ser fuera de Dios se compone de esencia y existencia. La existencia es el acto de la esencia que la actualiza. En el ser concreto, ambos momentos no son separables pero sí realmente distintos.

Otra aplicación importante la tenemos en la teoría de las categorías. La categoría fundamental es la de sustancia, el ser a quien únicamente conviene un ser en sí. Todas las demás categorías, los llamados accidentes (*accidentia*), son determinaciones de la sustancia, y ello en el sentido de que se comportan con la sustancia como el acto con la potencia. A menudo se ha comprendido muy mal la doctrina tomista sobre la sustancia. Por ello conviene destacar que semejante teoría en modo alguno concibe la sustancia como el sujeto rígido del cambio sino, simplemente, como un ser que es en sí, un ser en el sentido pleno, frente al cual los accidentes no son más que determinaciones cuyo ser es un ser en otro.

También en la doctrina de la potencia y el acto descansa la concepción tomista del devenir. El *devenir* es propiamente un tránsito de la potencia al acto y, como tal, un ser incompleto, una realidad aminorada. Por lo tanto, todo devenir presupone una sustancia que deviene, un ser pleno. El dicho de Bergson de que hay más en el devenir que en el ser parece, por lo tanto, un contrasentido. Del devenir en el sentido indicado hay que distinguir netamente la actividad, que es una consecuencia metafísica de la actualidad del ser: cuanto más ser tanto mayor actividad. Por eso Dios, plenitud del ser, es también plenitud de actividad.

Otra doctrina enlazada con la de la potencia y acto, y a la que sólo podemos aludir, es la de los cuatro factores (*causae*). A saber: la materia (aquello en que algo consiste o deviene), la forma (la determinación de la materia), la causa eficiente y el fin. Entre estos cuatro factores existe una jerarquía determinada, pues el fin aparece como la causa suprema. Toda causa eficiente actúa —consciente o inconscientemente— para

un fin, mientras que la forma es acuñada a la materia mediante una causa eficiente.

C) Filosofía natural. El ente en devenir se halla jerárquicamente detrás de la actualidad correspondiente, es decir, tras la plenitud del ser. En este terreno la doctrina tomista fundamental es la del hylemorfismo (del griego ὕλη = materia y μορφή = forma). Todo ser material se compone de una materia y de la forma que determina a esta materia. La materia se comporta con la forma como la potencia con el acto. Si se analiza un ente desde este punto de vista se tropezará, luego de un apartamiento mental de toda forma, con una *materia prima*, un elemento del ser que se sustrae por completo a toda determinación y que se halla, como pura potencialidad, en los linderos del no ser. La materia prima constituye el principio de la pluralidad y de la divisibilidad de las cosas materiales. Su unidad procede, únicamente, de la forma, que también constituye un principio de la actividad para el ente. La forma impregna al ente y constituye con la materia la unión más íntima de dos elementos realmente diferentes que pueda haber en la naturaleza. La forma más inferior de todas es la de los cuerpos inorgánicos. Falta en este caso la unidad orgánica y una actividad propia: el cuerpo inorgánico es el ente más pasivo, que sólo puede entrar en actividad gracias a otro ente. En la vida se muestran una unidad y actividad mayores. Se trata de organismos equipados de una actividad propia orientada a un fin, aunque a menudo sea inconsciente. No es posible explicar la vida en forma puramente mecánica, pero por otro lado, no necesitamos suponer dos sustancias diferentes (una material y otra vital) en las plantas y en los animales. El principio vital es, más bien, una forma, es decir, un contenido superior que determina el ser entero de lo vivo. En los animales aparece una etapa todavía más alta del ser. Los animales no sólo son activos sino que su actividad se endereza hacia un fin que conocen. Su autonomía y, por lo

mismo, su actividad propia son mayores, lo cual constituye una señal segura de su mayor plenitud de ser. Finalmente, en el hombre, que se halla por encima de las formas de la materia, de las plantas y de los animales, se presenta el alma espiritual, que abarca la perfección de todas las formas inferiores en una sola forma espiritual superior. El hombre no sólo conoce los fines de su actividad sino que es capaz de proponérselos libremente. Por eso posee la máxima plenitud de ser que se da sobre la tierra.

D) El espíritu. El nivel máximo del ser lo constituye el espíritu. Se distingue por su inmaterialidad, que consiste en su indivisibilidad y, especialmente, en su autonomía. No se halla vinculado al orden espacio-temporal sino que, atravesando los fenómenos materiales, es capaz de conocer las esencias inteligibles inmateriales y puede querer fines supramateriales. El conocimiento puede ser intuitivo, y entonces se designa como intelecto (*intellectus*), o discursivo, y en tal caso se denomina razón (*ratio*). El querer es una reacción y se parece por lo mismo a todas las demás reacciones, pero pertenece al orden espiritual y sigue como reacción al conocimiento espiritual. Así como el intelecto es capaz de conocer esencias supramateriales también la voluntad puede quererlas. Como la voluntad, en virtud de su inmaterialidad, se halla abierta a lo infinito, no se encuentra vinculada a ningún objeto finito sino que es libre frente a éstos. No puede ser determinada por medio de ningún bien finito. Es, por lo tanto, libre, no sólo en el sentido de que se decide espontáneamente sino también porque, aun en el caso en que se cumplan todas las condiciones para la acción, puede obrar o dejar de obrar.

Pero el espíritu en el hombre se halla íntimamente ligado con todo el organismo psicofísico: el alma espiritual es la forma única del ser humano. El hombre, por su cuerpo y por sus funciones orgánicas, hace compañía a los animales, abarca funciones vegetativas y

fisicoquímicas. El espíritu depende, sin duda alguna, del organismo, una ligera perturbación de los centros nerviosos lo puede incapacitar. Pero esta dependencia tiene muchos aspectos. En el campo del conocimiento los sentidos y la imaginación le ofrecen el objeto al conocimiento espiritual y en el campo del querer los impulsos ejercen una fuerte presión sobre la voluntad. Es muy importante en el campo del conocimiento el hecho de que esta dependencia no sea subjetiva sino objetiva. Una perturbación de los centros nerviosos actúa en forma directa (objetiva) sobre la imaginación e imposibilita su ejercicio y, en ese caso, tampoco el espíritu, puesto que le falta el objeto, puede actuar. Por el contrario, no existe ninguna dependencia subjetiva del espíritu con respecto al cuerpo. Aunque el alma espiritual es la forma del cuerpo, se cierne sobre la materia. Es inmortal porque, siendo supramaterial, no posee partes y no puede desintegrarse con la muerte.

E) El conocimiento. En la mayor parte de los tomistas la teoría del conocimiento no constituye el objeto de una disciplina especial sino, como ocurre también con Alexander y con Hartmann, no es más que un capítulo de la metafísica. En modo alguno puede servir de fundamento a la filosofía del ser sino que, por el contrario, se funda sobre ésta. Porque conocer consiste en ser otra cosa como otra cosa. Esta circunstancia puede parecer en un principio misteriosa pero también se explica por la espiritualidad del alma: como ésta no es material, no se halla limitada y puede, sin dejar de ser lo que es, devenir "intencionalmente" otra cosa. Esto se cumple ya en el conocimiento sensible, pues también le es propia cierta inmaterialidad. Pero entre el conocimiento sensible y el espiritual existe una diferencia fundamental. El primero capta sólo lo concreto material, el accidente sensible, y jamás puede conocer ni el ser en cuanto ser ni ningún contenido inteligible. El conocimiento espiritual, por el contrario, se halla enderezado al ser y capta inmediatamente sólo lo uni-

versal, que es lo único cognoscible. Pero de aquí no debe seguirse que en el mundo existan los universales como tales. Todo ser real es individual y concreto. Pero todo ser posee una esencia inteligible (sólo el no ser es irracional; todo ser es objeto posible del intelecto). Esta esencia existe concretamente en lo concreto. El intelecto la eleva a universalidad mediante la *abstracción*. En primer lugar la desprende de las condiciones de individuación y la compara con los otros individuos para prestarle así universalidad. En otras palabras: el contenido inteligible existe ciertamente en las cosas pero la universalidad misma es un producto del espíritu, un ser mental que se funda en la realidad. La abstracción arranca de las copias sensibles ofrecidas por la imaginación, las imágenes de la fantasía. No existe un conocimiento *a priori* en el sentido kantiano. Una vez que se han formado los conceptos es posible, sin necesidad de volver al conocimiento sensible, establecer leyes universales mediante el análisis de los conceptos. Y, partiendo de estas leyes, se pueden encontrar, con el ejercicio de la mente, nuevas leyes que pueden ser resultados genuinos del saber, como lo muestra el desarrollo de las matemáticas. Porque el pensamiento nos permite sacar de los supuestos algo que estaba contenido en ellos pero sólo en potencia. En forma clara la teoría tomista del conocimiento es *realista* en el sentido directo de la palabra: el sujeto no produce el objeto sino únicamente su copia espiritual, la llamada *species*. Conocer no consiste en producir la cosa conocida sino en captarla como siendo en sí.

El tomismo es también una doctrina *intelectualista*. Sólo el intelecto, apoyado por la razón, puede proporcionarnos un conocimiento genuino de la verdad. Este conocimiento no se puede lograr *a priori*, sin experiencia, pero debe ser conquistado por los caminos de la razón. Esto no contradice la experiencia ni la vida, porque el conocimiento espiritual constituye la forma suprema de la experiencia y la plenitud de la vida, la vida del espíritu.

F) Dios. Hay que reconocer la existencia de Dios. Como lo irracional es imposible (porque *ens et verum convertuntur*) no es posible atribuir existencia al ser empírico conocido sin reconocer un creador. De hecho, en el ser empírico la esencia es realmente diferente de la existencia y no es posible encontrar una razón suficiente de su unión si no recalamos en un ser en el que la esencia y la existencia son idénticos. En este ser no existe ninguna limitación de su naturaleza, que debe ser infinita, acto puro, plenitud del ser y, por consiguiente, también del bien, de la belleza y de todo valor. Pero no hay que concebir a Dios a la manera de una criatura engrandecida hasta el infinito. Es un ser en sentido analógico, es decir, con un sentido diferente que las criaturas. Con esto se pone en evidencia la insostenibilidad de las teorías panteístas, que parten del supuesto de que es imposible admitir un Dios infinito y, además, un mundo. Contra el panteísmo se puede decir todavía que Dios, como es la plenitud del ser, debe caracterizarse con lo que nosotros llamamos espíritu, voluntad, amor, conocimiento, que, por consiguiente, debe ser una persona, aunque en sentido analógico.

Se puede caracterizar la relación de Dios con el mundo de la siguiente manera: en primer lugar, por lo que se refiere a la esencia, toda esencia finita es una participación (*participatio*) en la esencia de Dios, que debe ser pensado como arquetipo y fuente infinita de toda esencia. En lugar del mundo de las ideas de Platón (que según el tomismo sería un contrasentido) tenemos el ser real de Dios. En segundo lugar, también la existencia de todas las cosas es una participación en su ser. El ser creado, que se compone de acto y potencia, es también, en este doble aspecto, una participación en el acto puro (*actus purus*) infinito. Pero así como el ser de Dios determina necesariamente toda esencia —de modo que ni el mismo Dios puede cambiarla—, por el contrario, la existencia de todas las cosas depende de la libre voluntad divina. Desde este punto de vista, la historia entera del mundo aparece

como la realización de un plan divino eterno, libremente establecido. Se ve con claridad, pues, que el acaecer del mundo tiene una meta. No puede ser otra sino aquella misma que Dios persigue necesariamente: Dios mismo. Por otra parte, se pone de manifiesto que la *verdad* en el sentido lógico y humano es una verdad derivada: su fundamento se halla en la verdad ontológica, o en la coincidencia del ser creado con el pensamiento de Dios.

La filosofía conoce a Dios únicamente como principio del mundo pero no puede suministrarnos ninguna noticia acerca de su vida interior. En la medida en que semejante conocimiento es posible, sólo lo es a través de la revelación y de la fe. No es posible involucrar la revelación en el sistema filosófico como un elemento positivo, ya que la filosofía procede exclusivamente por vía racional a partir de la experiencia natural. Pero, por otra parte, la filosofía no ofrece ningún punto de apoyo para negar la posibilidad de la revelación. Además, el contenido de la revelación no puede hallarse en contradicción con las doctrinas filosóficas y científicas, ya que el mundo y la revelación proceden del mismo Dios veraz y omnisciente. Pero la filosofía, prescindiendo por completo de toda revelación, puede establecer una teoría de la religión natural, que el tomismo desarrolló siempre y muy especialmente en los últimos tiempos.

G) Ética. El espíritu humano dispone de dos posibilidades de relación con el ser. Como objeto del conocimiento, el ser constituye el fundamento de la verdad mientras que, frente a la voluntad, sirve de fundamento al bien. El bien es de tres maneras. Se distingue el bien absoluto (*honestum*), el bien agradable (*delectabile*) y el bien útil (*utile*) El último posee una función únicamente en relación con los primeros. La teoría axiológica del tomismo es una teoría del bien que se parece mucho a su doctrina de los universales. Porque también los valores se hallan fundados en el ser, pero, como

tales, existen sólo en el sujeto valorador. Se suelen distinguir dos grandes reinos del valor, el de los valores estéticos, en el cual la actitud frente al bien es contemplativa, y el valor de los valores prácticos, en que la actitud es activa. En este último reino podemos distinguir todavía dos subreinos, el de la técnica, en el cual el objeto de la actividad es externo (*facere*), y el de la moral, en el que el objeto es el mismo agente (*agere*). Según los tomistas, no habría valores religiosos que no fueran, como tales, al mismo tiempo valores morales.

La ética tomista es una *ética de fines*. En su enfrentamiento constante con la teoría kantiana, que funda la ética sobre el deber, y con la concepción de los fenomenólogos, para quienes el valor constituye el centro de la ética, los tomistas subrayan siempre que la ética es, esencialmente, la teoría de la actividad humana y que, por lo mismo, debe fundarse sobre una doctrina del fin. Este fin lo constituye la felicidad del hombre y esta felicidad es concebida como la actividad persistente y perfecta de un sujeto perfecto. Vemos cómo el carácter dinámico de la filosofía tomista se manifiesta también en su ética. Como la actividad persistente sólo es posible cuando el sujeto está disciplinado en todas sus capacidades mediante disposiciones permanentes (*habitus*), las virtudes cobran una gran importancia en el sistema tomista. La ética tomista es esencialmente caracterológica y educadora. Según ella, el hombre posee ciertas disposiciones, pero las tiene que perfeccionar mediante un trabajo de autoeducación. La virtud conquistada mediante este trabajo lo hace libre en el sentido pleno de la palabra. No se trata, como en Kant, de someter violentamente los sentimientos a la ley moral mediante el poder de la voluntad. El ideal consiste, más bien, en una disciplina de toda la estructura psicofísica del hombre, de suerte que éste pueda obrar no sólo bien sino desahogada y alegremente bien. La virtud principal es la prudencia, que consiste en la disposición de la razón para pronun-

ciar un juicio práctico justo sobre el obrar concreto, aspecto que caracteriza también el intelectualismo tomista. La prudencia puede operar con justeza únicamente cuando la voluntad ha sido disciplinada por la justicia en su sentido más amplio y los sentimientos mediante la fuerza y la moderación.

La teoría de la *ley moral* desempeña también un papel importante en el sistema tomista. El comportamiento humano está determinado directamente por la conciencia. Pero esta conciencia no es más que la expresión del derecho natural, es decir, de las leyes morales que son inmanentes (congénitas) a la naturaleza humana. Por eso, por ejemplo, la ley moral condena el adulterio porque la naturaleza (psicofisiológica) del hombre reclama la unidad del matrimonio. La ley natural encuentra en la ley positiva su especificación así como su aplicación. Es ella misma una expresión de la ley eterna, del plan divino que se halla en la base de la fábrica del mundo. Pero no hay que entender la doctrina tomista en el sentido de que el fundamento último del orden moral radique en la voluntad de Dios. Ni el mismo Dios puede cambiar los principios morales, porque no se fundan en su voluntad sino en su ser.

Es muy importante en la ética tomista su *doctrina de la sociedad.* El hombre singular es el ser supremo en el mundo y todos los demás seres tienen que servirle. Sin embargo, la sociedad no es ninguna ficción. Es algo más que la totalidad de los hombres, porque abarca, además de ellos, relaciones reales. Además, el hombre por naturaleza es un ser social y el bien común es determinante en el ordenamiento total de las virtudes de nuestro obrar. Así, el cultivo de virtudes puramente personales, como la moderación, se fomenta en el fondo mediante la justicia social, ya que el valor del hombre representa un valor para la sociedad.

OBSERVACIONES CRITICAS FINALES

En las otras direcciones de la filosofía de nuestros días se puede señalar una intuición fundamental limitada que parece inspirar las demás ideas de los filósofos correspondientes. No es posible destacar una intuición semejante entre los metafísicos. La razón se halla en que son filósofos del ser que se sustraen de todo punto de vista particular y son capaces de acoger en su sistema todas las intuiciones parciales de las demás escuelas. Por eso no es posible comparar o enfrentar la metafísica del presente con las demás direcciones filosóficas. Más bien se halla por encima de ellas como la filosofía se halla por encima de las ciencias particulares.

Por esta razón también les ha sido posible a los metafísicos satisfacer profundamente a esas apetencias humanas eternas que en la actualidad parecen más apremiantes que nunca. Su filosofía constituye una filosofía del ser en su totalidad concreta y, sobre todo, una filosofía de la persona. Nada de positivo que haya sido destacado por representantes de otras escuelas es rechazado por ellos. Para citar un ejemplo, diremos que reconocen los resultados de las ciencias de la naturaleza como parte genuina del saber, pero los acomodan, como todo lo demás, en un cuadro orgánico de conjunto en el que el hombre, mejor comprendido que por las demás direcciones, ocupa el lugar que merece con toda la riqueza de su ser y la plenitud de sus problemas. Pero, no obstante este personalismo, tampoco sufren menoscabo otros compartimientos de la realidad. Ningún otro sistema es tan equilibrado, tan sobrio y racional como el sistema de los metafísicos.

Éstos explican a fondo los problemas más diversos. No podemos entrar en detalles y vamos a recordar únicamente el análisis que hace Whitehead del conocimiento, la investigación que han hecho los tomistas del problema psicofisiológico y las exposiciones de Hart-

mann sobre la libertad. Ya los planteamientos de los problemas tienen mayor alcance en estos metafísicos que las explicaciones de los filósofos de las otras direcciones.

Cada uno de los sistemas filosóficos de que nos hemos ocupado presenta sus lados débiles. Especialmente, Alexander apenas si llega a la filosofía del ser. Pero al justipreciar estos sistemas hay que tener sobre todo en cuenta en qué medida han sabido desarrollar aquello que la filosofía del siglo XIX se mostró totalmente incapaz de producir: una ontología y una concepción orgánica de la realidad entera. Si examinamos la metafísica de la actualidad en ese doble aspecto, veremos que Hartmann es un ontólogo extraordinario pero que se niega a ofrecernos una explicación metafísica fundamental (cierto que no siempre se mantiene fiel a este principio). En el otro extremo tenemos, en cierto modo, a Alexander, con su empeño, muchas veces coronado de éxito, por llegar a una síntesis, pero con unos gérmenes demasiado débiles para construir una ontología. Los sistemas de Whitehead y de los tomistas ocupan, por así decirlo, un lugar intermedio, ya que nos ofrecen a la vez una ontología y una metafísica. Pero la ontología del tomismo no le cede en nada a la de Hartmann y, además, funda una concepción de la realidad entera que presenta una conexión mucho más vigorosa y una mayor amplitud que la de éste.

Pero más importante que las diferencias entre las distintas direcciones de la filosofía del ser resulta la concordancia que domina entre las diversas concepciones. Cosa tanto más notable cuanto que los orígenes de cada dirección son muy dispares: la física de Einstein, la escuela de Marburgo, la escolástica. Las diversas filosofías del ser coinciden ampliamente en sus concepciones decisivas acerca de la naturaleza del conocimiento, acerca de la estructura escalonada del mundo, acerca del espíritu y de su libertad. Y estas concepciones, re-

sultado de la investigación filosófica, representan sin duda lo más granado del pensamiento de nuestros días.

Nuestra época sigue hipotecada por las graves consecuencias de un pensar antimetafísico. Pero el hecho de que Europa disponga hoy de un grupo de destacados y eficaces metafísicos nos permite esperar un mejor porvenir para las generaciones futuras, un porvenir en el que el hombre sea mejor comprendido y más altamente considerado que hoy en sus prendas esenciales.

APÉNDICE

25. LÓGICA MATEMÁTICA

A) Significación y caracterización general. La lógica matemática (llamada también "logística" o "lógica simbólica") se considera hoy por la mayoría como una ciencia particular, y a menudo suele explicarse en las facultades de ciencias. Sólo una parte de los filósofos la reconoce como instrumento legítimo del análisis filosófico, rechazándola la mayoría. De todos modos, le corresponde una significación considerable dentro de la filosofía actual, no ya porque la emplean muchos filósofos —la mayoría de los trabajos filosóficos ingleses, por ejemplo, sería incomprensible sin el conocimiento de la lógica matemática— sino porque ha influido de modo notable en la formación de diversas escuelas y sistemas filosóficos (neopositivismo, Whitehead, Russell, entre otros) y su desarrollo ha hecho posibles algunos planteamientos filosóficos nuevos. Resulta por lo tanto imprescindible cierto conocimiento de esta disciplina, con independencia del juicio que se tenga de ella, al solo objeto de poder comprender muchos temas de la filosofía actual. Por esta razón esbozamos algunos de los conceptos y métodos fundamentales, así como algunas tesis y problemas, de la lógica matemática.

Vamos a comenzar destacando algunos equívocos para fijar en primer lugar lo que *no* es la lógica matemática. No hay que identificarla con el *neopositivismo*; de hecho, sus fundadores no sólo no eran positivistas sino, precisamente, platónicos (Frege, Whitehead, Russell en la época en que publicó sus *Principia Mathematica*, Lukasiewicz, Frankel, Scholz y otros varios) y, en la actualidad, la lógica matemática encuentra partidarios en casi todas las escuelas. También es erróneo definirla como *simbólica*; cierto que emplea símbolos artificiales en mayor medida todavía que la lógica clásica, pero esto es un puro accidente y poco tiene que ver con la esencia de la lógica matemática. Final-

mente, resulta falso interpretar la lógica matemática como un intento de *matematización* de la filosofía, es decir, de reducirla a la matemática. Por el contrario, lo que intentaron realmente Whitehead y Russell fue reducir la matemática a la lógica. Lo que induce a la confusión en este aspecto es la circunstancia de que la lógica matemática emplea símbolos parecidos a los de la matemática. Así, por ejemplo, los lógicos matemáticos escriben "x = y" lo mismo que los matemáticos, pero el símbolo "=" no significa en ellos la igualdad cuantitativa, sino la identidad, es decir, una relación no matemática.

Frente a todo esto tenemos que establecer como características esenciales de la lógica matemática las siguientes: eliminación de consideraciones psicológicas, aplicación de la lógica a la lógica misma y formalismo. En primer lugar, la lógica matemática excluye de su campo todas las consideraciones psicológicas y gnoseológicas; se ocupa, únicamente, del *análisis de la corrección* de leyes lógicas puramente formales, como el principio de contradicción, el silogismo hipotético, etc. En segundo lugar, en la lógica matemática *se aplica la lógica a la lógica misma*, ya que se pretende deducir axiomáticamente, con el mayor rigor, las leyes lógicas, valiéndose del menor número posible de principios (axiomas y reglas deductivas). Así se explica que el interés de los lógicos matemáticos se concentre en la conexión recíproca de las leyes lógicas y su tendencia (en el fondo estética) a disminuir el número de principios, aunque sea a costa de su sencillez. En tercer lugar, los lógicos matemáticos apelan al *formalismo*. Con esto se señala el siguiente método: se escogen al principio cierto número de símbolos, que poseen de por sí una significación determinada; en seguida, se prescinde por completo de esta significación, y las reglas deductivas se conciben de modo que afectan exclusivamente a la forma exterior, gráfica, de los símbolos y no a su significación. Toda la deducción marcha, por consiguiente, de un modo puramente for-

mal, esto es, que constituye una ley rigurosa de la lógica matemática que no se apele dentro de la demostración a otra cosa que no sea la forma de los símbolos y las reglas deductivas "formales" que afectan a esta forma. Sólo cuando un sistema se halla acabado, es interpretado en cuanto al contenido, faena en la cual el sistema mismo se distingue de sus interpretaciones. Según los lógicos matemáticos, esto tiene la ventaja de que, a menudo, se pueden dar de un mismo sistema varias interpretaciones y fundar así, con un solo trabajo, varias teorías; por otra parte, hay que tener en cuenta que, dados los principios extremadamente abstractos y complicados de la lógica matemática, es imposible proceder correctamente sin apelar al formalismo.

B) Conceptos fundamentales. Se distinguen *constantes y variables;* estas últimas son letras que pueden ser reemplazadas por fórmulas —constantes o fórmulas compuestas. Si en un enunciado (proposición) se sustituye una constante por una variable, surge una *función,* un esquema de un enunciado que no es ni verdadero ni falso (así, por ejemplo, "x es un hombre" es una función que no es verdadera ni falsa, pero "Sócrates es un hombre" es una proposición genuina). Las funciones pueden transformarse a su vez en proposiciones en cuanto se les antepone un "cuantificador"; existen dos clases de cuantificadores: generales del tipo "para todos los x vale que..." [que se escribe: "(x)"] y existenciales: "hay por lo menos un x para el cual vale que..." [que se escribe: "(Ex)"]. Generalmente, los símbolos se clasifican en las llamadas categorías fundamentales y categorías functores. Las categorías fundamentales son las de los *nombres* (sustantivos) y de las proposiciones; los functores son símbolos que determinan otros símbolos, es decir, un predicado en el sentido más amplio de la palabra (por ejemplo, "duerme", "y", "o", "ama", etc.). Lo que un functor determina se llama su "argumento" (así, "Pedro" es el argumento de "duerme" en "Pedro duerme"). Los

functores se clasifican en *1)* formadores de proposiciones, de nombres y de functores ("duerme" es formador de proposición, porque "Pedro duerme" es una proposición, pero "un buen" es formador de nombre, porque "un buen hombre" no es una proposición sino un nombre); *2)* en functores determinantes de nombres, proposiciones y functores ("no es cierto que" es un functor que determina una proposición, por ejemplo, "no es cierto que llueve", por el contrario, "duerme" es un functor determinante de nombre, por ejemplo, en "Pedro duerme"); *3)* finalmente, se clasifican los functores según el número de los argumentos que determinan, por lo tanto, en functores de un solo lugar, de dos, de tres y, en general, de *n*-lugares. Mientras que, según la lógica tradicional, ningún predicado determina más de un sujeto, en la logística un predicado (functor) puede determinar varios sujetos ("argumentos"). Así, por ejemplo, la proposición "Pedro bebe cerveza" se puede interpretar en el sentido de que "bebe" es un functor doble, pues "Pedro" y "cerveza" son sus argumentos. La palabra "da" vale como un functor triple: "*Pedro* da una *bofetada* a *Juan*".

Según estos principios se divide la lógica matemática en tres grandes secciones: la *lógica de las proposiciones* (llamada también "teoría de la deducción"), en la cual todos los functores son determinantes de proposiciones, la *lógica de los predicados y las clases*, que se ocupa de los functores que determinan nombres, y la *lógica de las relaciones*, que tiene por objeto las propiedades científicas de los functores plurales.

C) Lógica proposicional. Esta lógica se ocupa exclusivamente de las proposiciones que se constituyen por medio de los llamados *functores de verdad.* Suelen ser functores formadores de proposiciones, determinantes de proposiciones y, por la mayor parte, de uno o dos lugares, cuya peculiaridad consiste en que el "valor de verdad" (que también se llama brevemente "valor", es decir, verdad o falsedad) de las proposiciones formadas

por ellos pende, únicamente, del valor de verdad de sus argumentos y no de su sentido. Así, por ejemplo, la negación es un functor de verdad, pues el valor de una proposición verdadera negada es falsedad y el valor de una proposición falsa negada verdad, sea cualquiera la proposición de que se trate y cualquiera que sea su significado. Los functores más comúnmente empleados son: negación ("no es cierto que", que se escribe "∼" o con una raya sobre el símbolo "$\bar{A}$"), suma lógica ("esto o también", que se escribe "v"), producto lógico ("y", que se escribe "·" ó "&"), implicación ("sí... entonces", en el sentido: "o la preproposición es falsa o la posproposición es verdadera",[1] que se escribe "⊃" ó "→"), equivalencia ("entonces y sólo entonces, cuando", que se escribe "≡"), finalmente el functor Scheffer ("no al mismo tiempo", que se escribe "|"). El functor últimamente nombrado es especialmente importante, porque con sólo él pueden definirse todos los functores de verdad.

Valiéndose de estos functores se enlazan las variables proposicionales (esto es, variables en cuyo lugar sólo se pueden poner proposiciones). Para esto se emplean paréntesis o, en su lugar, puntos. Así, por ejemplo, "p v q . ⊃ . q v p" se lee: "cuando p o q, entonces q o p". Lukasiewicz ha encontrado un modo de escribir en que se puede prescindir de todos los paréntesis y puntos, para lo cual basta escribir todos los functores delante de los argumentos correspondientes. Hay, por lo menos, dos métodos que permiten verificar con un procedimiento sencillo si una proposición semejante es o no una ley lógica, a saber, el llamado método de matrices y el método de la forma normal. Además, todos los enunciados de la lógica proposicional se deducen axiomáticamente de muy pocos axiomas y hasta de uno solo, el axioma de Nicod. La lógica proposicional constituye la parte más desarrollada de la lógica matemática. Los mismos lógicos matemáticas la consideran

1 Más exactamente "p ⊃ q" significa: "no p o q".

como la parte más sencilla y fundamental de la lógica, que ofrece, por decirlo así, el marco general para cualquier análisis y deducción lógicos.

D) Lógica de los predicados y de las clases. La segunda parte de la lógica matemática se divide en dos capítulos que corresponden al tratamiento intensivo y extensivo de las fórmulas. En el primer caso, que es fundamental, la proposición se analiza en un functor formador de proposición, determinante de nombre (generalmente "φ" "ψ" "χ", etc.) y en un nombre (generalmente "x" "y" "z" como variables, "a" "b" "c" como constantes), de modo que la fórmula fundamental reza "φ x". Semejantes fórmulas se llaman "matrices" cuando contienen variables; se enlazan mediante los llamados functores determinantes de proposición y se transforman en proposiciones por medio de cuantificadores. Especialmente, la proposición total "Todos φ son ψ" es interpretada mediante la llamada "implicación formal" "$(x).\ \varphi x \supset \psi x$" y la proposición particular "Hay un φ que es ψ" por la fórmula "$(Ex).\ \varphi x.\ \psi x$". Esta interpretación condujo a rechazar varios principios de la silogística aristotélica; pero si al principio se creyó que había que considerar estos principios como falsos, se ha visto después que se trata, únicamente, de otra interpretación de los functores y que la lógica de Aristóteles es correcta si se la interpreta en el sentido de su autor.

La lógica matemática no sólo se ocupa de los predicados de un solo lugar sino también de dos y más. Entre éstos desarrolla un papel especialmente importante la *identidad*. Se define, de acuerdo con el *principium indiscernibilium* de Leibniz, en el sentido de que "x" e "y" sólo son idénticos cuando todas las propiedades de "x" son también propiedades de "y" y viceversa. De esta definición pueden deducirse diversas tesis de extensionalidad que conducen, sin embargo, a varias dificultades filosóficas, porque, en virtud

de aquélla, dos atributos que se presentan siempre a la vez tienen que ser idénticos. También se emplea el concepto de identidad para la definición de la llamada *caracterización* (por ejemplo, "el autor del *Fausto*"). La teoría de la caracterización fue expuesta por Russell para evitar la suposición de la subsistencia (de Meinong) de, por ejemplo, círculos cuadrados, porque "un círculo cuadrado no existe" significa, según esta interpretación, sencillamente esto: "no hay ningún objeto que sea a la vez un círculo y un cuadrado". La existencia ha de afirmarse únicamente de caracterizaciones. "Existe el objeto que posee la propiedad φ" implica que sólo hay un objeto así y si se le atribuye alguna otra propiedad también tiene que existir.

La lógica de las clases constituye la réplica extensiva de la lógica de los predicados. Una clase (conjunto, representado generalmente por "α" "β" "γ", etc.) se define siempre por un predicado; representa el conjunto de todos los objetos que poseen una determinada propiedad. Así, por ejemplo, la clase de los hombres se compone de todos los objetos a los que corresponde lo humano. El concepto fundamental más importante de la lógica de las clases es el de elemento: "$x \varepsilon \alpha$" (que se lee: "x es un elemento de α" o "pertenece a α"). También hay una clase nula, que no posee ningún elemento. Sobre la base de la definición de las clases y de los principios de la lógica de los predicados se pueden constituir diversas definiciones de los enlaces entre las clases; corresponden a los enlaces entre las proposiciones.

E) LÓGICA DE LAS RELACIONES. La lógica relacional constituye por su parte la réplica extensiva de la lógica de los predicados de dos o más lugares, así como la lógica de las clases es una réplica extensiva de la lógica de los predicados de un solo lugar. Como ya las relaciones de dos lugares (las únicas que han sido desarrolladas hasta ahora) poseen muchas propiedades particulares, la lógica relacional constituye el capítulo más

amplio de la lógica matemática. Sólo podemos apuntar algunos conceptos fundamentales. La relación misma se hace extensiva concebida como una pareja de objetos; queda definida (como las clases) por un predicado (de dos lugares). Así, por ejemplo, la relación de amor es el conjunto de parejas humanas que se aman recíprocamente. Como símbolo se emplea generalmente "xRy". Toda relación tiene su conversa (así, por ejemplo, *mayor* es la conversa de *menor*). Se distinguen diversas caracterizaciones relativas: individuales (*el* esposo de la reina de Holanda), plurales (*los* autores de la Enciclopedia Británica), plurales bilaterales (*los* autores *de las* poesías italianas) y, en general, el llamado dominio (que se escribe "D'R", por ejemplo, "los autores"). Son todavía más importantes los conceptos que sirven al eslabonamiento, así, en primer lugar, el producto relativo (cuadrado de la mitad, hermano de la madre, etc.) y la correspondiente potencia relativa (padre del padre es, por ejemplo, padre^2). Se forma otro grupo de conceptos por las propiedades de las relaciones de las que unas son reflexivas (esto es, que en ellas vale "xRx"), otras simétricas (si xRy entonces también yRx), otras son, todavía, transitivas (si xRy y también yRz, entonces xRz). El más mportante de los conceptos que sirven para la construcción de series es el de relación hereditaria (R o R^2 o R^3, etc.).

F) Semiótica. Guarda estrecha relación con la lógica matemática la denominada semiótica (W. Morris) que, en la actualidad, es empleada por casi todos los lógicos matemáticos. Constituye la lógica de los símbolos y se divide en tres partes: 1) *sintaxis* lógica, teoría de las relaciones de los símbolos entre sí; 2) *semántica* lógica, teoría de las relaciones entre el símbolo y aquello que significa; 3) *pragmática* lógica, teoría de las relaciones entre los símbolos, sus significaciones y los hombres que los emplean. La última parte está todavía en sus comienzos, mientras que las dos primeras representan disciplinas bien desarrolladas, gracias sobre todo a A.

Tarski y R. Carnap. La idea principal que domina la semiótica es que hay que distinguir agudamente entre el símbolo y lo que significa. Cuando, por ejemplo, se habla de una palabra, entonces la palabra misma debe recibir un nombre especial; por ejemplo, si hablamos de la palabra "gato" no debemos de hacerlo del mismo modo que cuando hablamos de los gatos. También hay que distinguir rigurosamente entre el lenguaje L y el metalenguaje de L; este último tiene como objeto el lenguaje L. Así tenemos, por ejemplo, una metamatemática (la teoría del lenguaje matemático) y una metalógica (la teoría del lenguaje lógico).

Se ha podido ver que un *sistema axiomático* formalizado debe contener por fuerza elementos metalógicos. Un sistema semejante se compone propiamente de los siguientes elementos: *1)* símbolos no definidos, *2)* axiomas, es decir, enunciados que se adoptan sin demostración, 3) reglas de formación, que determinan cuáles símbolos o grupos de símbolos (fórmulas) poseen un sentido en el sistema, *4)* reglas deductivas, que permiten obtener nuevos enunciados de los axiomas. Los números 3 y 4 no son fórmulas lógicas sino metalógicas, ya que afectan a los símbolos de la lógica. Como es natural, estas fórmulas pueden ser formalizadas de nuevo, pero en tal caso habrá que emplear proposiciones meta-metalógicas, de suerte que, a la postre, no se podrá formalizar por completo ningún sistema, es decir, en todas sus partes constitutivas.

La semiótica condujo al hallazgo de métodos exactos con los que se puede demostrar que un sistema dado está libre de contradicción, que sus axiomas son independientes entre sí (esto es, que ninguno puede ser derivado de otro) y que es completo (esto es, que todo enunciado que no sea deducible de sus axiomas tiene que estar en contradicción con un enunciado del sistema). También se desarrollaron métodos muy rigurosos para la axiomatización. A este respecto lo más importante fue el descubrimiento del principio de

Gödel. En el año 1930 demostró K. Gödel que en el sistema de los *Principia Mathematica* y todavía en otros muchos, existen enunciados que no se pueden distinguir de sus axiomas, es decir, de los que no se puede demostrar si son verdaderos o falsos.

G) Algunas teorías y problemas especiales. Para terminar vamos a referirnos a algunos de los muchos problemas de la lógica matemática que revisten un especial interés filosófico.

1) *Lógica y matemática.* Whitehead y Russell han intentado deducir toda la matemática de la pura lógica y por eso son designados, junto con sus partidarios, como "logicistas". Otra escuela, la *intuicionista* que encabeza E. J. Brouwer, niega la posibilidad de semejante reducción; afirma que la lógica no es más que un método que se desarrolla con la matemática y que el principio del tercero excluido no vale, en general, en la matemática. Una tercera escuela, la *formalista*, cuyo representante principal es D. Hilbert (1862-1943), concibe los términos fundamentales matemáticos como símbolos no definidos y sólo trata de formar sistemas irreprochables y sin contradicción.

2) *La teoría de los tipos.* En el año 1896 F. Burali-Forti descubrió una contradicción en el seno de la teoría de los conjuntos de Cantor; en junio de 1901 pudo demostrar Russell que, en ese caso, no se trata de una cuestión matemática sino, puramente, lógica y que, entre otras cosas, el sistema lógico de G. Frege contiene contradicciones. Hoy conocemos muchas de estas contradicciones, que han sido deducidas de principios, al parecer, evidentes; suelen denominarse "antinomias" o "paradojas". La más famosa es la antinomia de las clases, de Russell: todas las clases forman parte de sí mismas como elementos o no forman parte, pero ¿qué ocurre con la clase de todas las clases que no forman parte de sí mismas? Toda respuesta a esta interrogación conduce a una contradicción. Para resolver esta antinomia han desarrollado Russell y White-

head su *teoría de los tipos*, según la cual se distribuyen los objetos en tipos (niveles) diferentes. Así, por ejemplo (en el dominio de las clases), un individuo pertenece al nivel 1, la clase de los individuos al nivel 2, la clase de las clases de este género al nivel 3, y, en general, cuando x es un elemento de α, entonces α tiene que pertenecer al nivel superior a x. Se ha visto más tarde que muchas antinomias (por ejemplo, el mentiroso clásico) no son antinomias lógicas sino semánticas, que han surgido por la confusión del lenguaje y el metalenguaje. La teoría de los tipos ha sido simplificada en varios aspectos, pero se ha mantenido: a pesar de los muchos intentos, todavía no se ha logrado construir sin su ayuda un sistema incontradictorio de la lógica matemática.

3) *La lógica de más de dos valores.* El año 1920, J. Lukasiewicz (1878-1956) y, con independencia de él, E. Post (1897-1954), en 1921, descubrieron que junto a la lógica matemática "clásica", que no reconoce más que dos valores (verdad y falsedad, simbólicamente 1 y 0), son posibles otras lógicas, en que se adoptan más de dos valores, que pueden desarrollarse sin contradicción alguna y de modo completo. En estas lógicas suelen faltar algunos principios importantes de la lógica clásica, por ejemplo, falta siempre el principio del tercero excluido. Tales sistemas se construyen con gran rigor axiomático, con lo que se demuestra que, como sistemas formales, son irreprochables. Todavía no está aclarado si estos sistemas permiten alguna interpretación que los convertiría en sistemas lógicos; mientras que algunos lógicos matemáticos esperan resolver con su ayuda diversos problemas de la lógica de la probabilidad y de la lógica modal, otros opinan, por el contrario, que no constituyen ningún sistema lógico.

Tenemos que pasar por alto desarrollos más recientes de la lógica matemática, como, por ejemplo, la lógica *combinatoria* o las llamadas *lógicas naturales*.

La disciplina es trabajada con ahinco y se van presentando constantemente nuevas ideas y sistemas.

26. ORGANIZACIONES INTERNACIONALES

A) Congresos Internacionales de Filosofía. Desde 1900 se vienen celebrando, en principio cada cuatro años, Congresos Internacionales de Filosofía (I, París 1900; II, Ginebra 1904; III, Heidelberg 1908; IV, Bolonia 1911; V, Nápoles 1924; VI, Nueva York 1927; VII, Oxford 1930; VIII, Praga 1934; IX, París 1937 = = Congreso dedicado a Descartes; X, Amsterdam 1948; XI, Bruselas 1953). Se suelen publicar todas las conferencias que son leídas en estos congresos y con frecuencia las discusiones mismas. Hasta 1948 hubo un comité permanente encargado de la organización de los congresos, pero desde 1948 esto es incumbencia de la Federación.

Suele haber otras reuniones cobijadas bajo el nombre de Congresos Internacionales de Filosofía. Pero, generalmente, se trata de asuntos particulares o nacionales, pues sólo los congresos arriba citados son internacionales en sentido riguroso.

B) Instituto Internacional de Filosofía. Se fundó este instituto en el IX Congreso Internacional de Filosofía (1937); formaban parte de su dirección: L. Robin († 1947, Presidente), A. Petzäll y R. Bayer (Vicepresidentes); estos dos últimos son administradores permanentes. El Instituto edita, desde 1937, una *Bibliographie de la Philosophie*, una bibliografía crítica anual, distribuida por países, que lleva el título *Philosophie* (desde 1939), y organiza de vez en cuando conversaciones (*Entretiens:* 1937, Pontigny, 1938, Amersfoort, 1947, Lund). Dirige el *Bulletin Analytique de Philosophie* y colabora en el *Corpus des Philosophes Français*. Además, organiza diversos congresos y cuida también de colaborar con todos los filósofos que no pertenecen al Instituto.

C) Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. El 13 de septiembre de 1948 se fundó en Amsterdam la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. Abarca cerca de 60 sociedades nacionales e internacionales. Los miembros son, en su mayoría, sociedades europeas. Se hallan representados los siguientes países: Argentina, Australia, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Estados Unidos de Norteamérica, Finlandia, Francia, Grecia, Holanda, Inglaterra, Italia, Noruega, Suiza, Checoslovaquia, Uruguay, Vaticano, Polonia, Rumania, Suecia. Están afiliadas Chile, Cuba y Hungría. Pertenecen además a la Federación 11 sociedades internacionales.

El Comité Central (1948-1953) se compone de 30 personas. Como su composición refleja hasta cierto punto la fuerza relativa de las corrientes contemporáneas, vamos a señalar los nombres de los miembros *europeos* del Comité, con una breve indicación de su posición.

Pos, Hendrik Josephus (Amsterdam, n. 1898), Presidente. Se considera a sí mismo como "cientista y humanista"; en un principio idealista, va adoptando cada vez más una postura positivista.

Petzäll, Ake (Lund, n. 1901), Vicepresidente. Ético y filósofo del derecho, de dirección antipositivista; se considera a sí mismo como partidario del "percepcionismo".

Ross, Sir W. David (Oxford, n. 1877), Vicepresidente. Investigador de Aristóteles, interesado especialmente en la ética.

Bayer, Raymond (París, n. 1898), Secretario. Estético, se presenta a sí mismo como realista operacional.

Barzin, M. (Bruselas), dialéctico.*
Bochenski, I. M. (Friburgo de Suiza), tomista.*
Boyer, Ch. (Roma), tomista, investigador de San Agustín.
Bréhier, E. (París), idealista, historiador de la filosofía.
Castelli, E. (Roma), existencialista de dirección cristiana.
Dockx, S. I. (Bruselas), tomista.*
Dupréel, E. (Bruselas), positivista (*no* neopositivista).
Ewing, A. C. (Oxford), próximo a la metafísica monista.
Gonseth, F. (Zurich), dialéctico.*
Mansion, A. (Lovaina), tomista, investigador de Aristóteles.*
Petrovici (Rumania).
Reymond, A. (Lausana), espiritualista racionalista.*
Rieger, L. (Praga), materialista dialéctico.[1]
Sassen, F. (Leyden), metafísico.
Sciacca, M. F. (Génova), metafísico agustiniano.
Tatarkiewicz W. (Varsovia), estético de posición realista.
Theodoridis, Ch. (Tesalónica).
Werner, Ch. (Ginebra), filósofo cristiano, historiador de la filosofía.
Zaragüeta, J. (Madrid), tomista.[2]

* Se interesan por la lógica matemática.

1 Único representante en el Congreso de los filósofos checoslovacos; los demás no pudieron llegar por impedimentos policiacos.

2 Además se eligieron a J. Maritain (París-Princeton), tomista; pero no aceptó la elección. Vamos a mencionar brevemente los miembros no europeos: H. W. Schneider* (Nueva York, Vicepresidente), Berling (Indonesia), Lo Shung Shu (China), R. Mac Keon (Chicago); Passmore (Dominios ingleses), F. Romero (Argentina), M. Ten Hoor (Estados Unidos).

SINOPSIS CRONOLÓGICA

1900 I Congreso Internacional, París
(Freud: *Traumdeutung*)
Husserl: *Logische Untersuchungen I*
1901 (Planck, teoría de los quanta)
1902 Croce: *Estética*
Meinong: *Über Annahmen*
Poincaré: *La science et l'hyphothèse*
Schiller: *Axioms as Postulates*
1903 Moore: *Refutation of Idealism*
Russell: *Principles of Mathematics*
1904 II Congreso, Ginebra
Lévy-Bruhl: *La morale et la science des moeurs*
1905 (Einstein: teoría especial de la relatividad)
James: *Does Consciousness exist?*
1906 Duhem: *La théorie physique*
1907 Bergson: *L'évolution créatrice*
James: *Pragmatism*
Meyerson: *Identité et réalité*
1908 III Congreso, Heidelberg
Eucken: *Einf. in eine Phil. des Geisteslebens*
Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*
(Minkowski: *Raum und Zeit*)
1909 Croce: *Logica*
Driesch: *Philosophie des Organischen* (GL[1] 1908)
Garrigou-Lagrange: *Le sens commun*
1910 (Pavlov: *On conditioned Reflexes*)
Whitehead y Russell: *Principia Mathematica I*
1911 IV Congreso, Bolonia
Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*
Vaihinger: *Die Philosophie des Als-Ob*
1912 Marcel: *Conditions dialectiques de la philosophie*
1913 *Jahrbuch f. Phil. und phänomenologische Forschung I*
Scheler: *Der Formalismus in der Ethik I*
1914 (Watson: *Behaviorism*)
(Primera Guerra Mundial, 1914-1918)
1915 (Einstein, teoría general de la relatividad)
Garrigou-Lagrange: *Dieu*
1917 Otto: *Das Heilige*
1918 Spengler: *Der Untergang des Abendlandes I*
1919 Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*

[1] GL = *Gifford Lectures*; cursillos especiales de filosofía que se dan en las universidades escocesas y de los que se encargan los pensadores más destacados del mundo entero.

1920 Alexander: *Space, Time and Deity*
(Lukasiewicz, *Dreiwertige Logik*)
1921 Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*
Russell: *Analysis of Mind*
Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*
Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung*
1922 Dewey: *Human Nature and Conduct*
1923 Bauch: *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*
Morgan: *Emergent Evolution* (GL)
1924 V Congreso, Nápoles
Maritain: *Réflexions sur l'intelligence*
Spann: *Kategorienlehre*
1925 Hartmann: *Ethik* (fecha de edición: 1926)
1926 Whitehead: *Science and the modern World*
1927 VI Congreso, Nueva York
Brunschvicg: *Le progrès de la conscience*
Lavelle: *De l'Être*
Marcel: *Journal métaphysique*
Heidegger: *Sein und Zeit*
1928 Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*
1929 Dewey: *The Quest for Certainty* (GL)
Husserl: *Formale und transzendentale Logik*
Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele I-II*
Whitehead: *Process and Reality* (GL)
Círculo de Viena
1930 VII Congreso, Oxford
Erkenntnis
Rickert: *Die Logik des Prädikats*
1931 (Gödel: *Über formal unentscheidbare Sätze*)
Meyerson: *Du cheminement de la pensée I*
Condenación de Deborin
1932 Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*
Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale* (GL)
Jaspers: *Philosophie*
Maritain: *Distinguer pour unir*
1933 Whitehead: *Adventures of Ideas*
1934 VIII Congreso, Praga
Le Senne: *Obstacle et valeur*
Carnap: *Logische Syntax der Sprache*
Toynbee: *A Study of History*
1935 Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*
Marcel: *Être et avoir*
Tarski: *Der Wahrheitsbegriff*
1937 IX Congreso, París
Lavelle: *De l'Acte*
1938 Reichenbach: *Experience and Prediction*

Stalin: *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*
1939 Husserl: *Erfahrung und Urteil*
(Segunda Guerra Mundial, 1939-1945)
1943 Sartre: *L'être et le néant*
1945 Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*
1947 Condenación de Alexándrov
Dialectica
1948 X Congreso, Amsterdam
1953 XI Congreso, Bruselas
1958 XII Congreso, Venecia
1963 XIII Congreso, México
1968 XIV Congreso, Viena
1973 XV Congreso, Varna (Bulgaria)

FILÓSOFOS MÁS DESTACADOS DE LAS DIVERSAS DIRECCIONES

Neorrealistas ingleses

George Edward Moore, 1873-1958
Bertrand A. W. Russell, 1873
Charlie Dunbar Broad, 1887
(Véase también bajo la rúbrica "metafísicos")

Neopositivistas

(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)
Moritz Schlick, 1882-1936
Otto Neurath, 1882-1945
Rudolf Carnap, 1891
Hans Reichenbach, 1891-1953
Alfred J. Ayer, 1910

Materialistas dialécticos

Karl Heinrich Marx, 1818-1883
Friedrich Engels, 1820-1895
Vladimir Lenin, 1870-1924
Iosif Stalin, 1879-1953

Neohegelianos

Francis Herbert Bradley, 1846-1924
Bernard Bosanquet, 1848-1923
Josiah Royce, 1855-1916
John Ellis McTaggart, 1866-1925
Benedetto Croce, 1866-1952
Giovanni Gentile, 1875-1944

Idealistas franceses

Charles Renouvier, 1815-1903
Octave Hamelin, 1856-1907
Léon Brunschvicg, 1869-1944

Escuela de Marburgo

Hermann Cohen, 1842-1918
Paul Natorp, 1854-1924
Ernst Cassirer, 1874-1945
Arthur Liebert, 1878-1947

Escuela de Baden

Wilhelm Windelband, 1848-1915
Heinrich Rickert, 1863-1936
Hugo Münsterberg, 1863-1916
Emil Lask, 1875-1915
(Bruno Bauch, 1877-1942)

Bergsonismo

(Jules Lachelier, 1832-1918)
(Émile Boutroux, 1845-1921)
Henri Bergson, 1859-1942
Jean de Gaultier, 1858-1942
Edouard Le Roy, 1870-1954
(Maurice Blondel, 1861-1949)

Pragmatismo

(Charles S. Peirce, 1839-1914)
William James, 1842-1910
Hans Vaihinger, 1852-1933
Ferdinand C. S. Schiller, 1864-1937
John Dewey, 1859-1952

Historicismo

Wilhelm Dilthey, 1833-1911
Ernst Troeltsch, 1865-1923
Eduard Spranger, 1882
Theodor Litt, 1880
Oswald Spengler, 1880-1936
(R. G. Collingwood, 1891-1943)
(Arnold J. Toynbee, 1889)

Filosofía alemana de la vida

Friedrich Nietzsche, 1844-1900
Hermann Graf Keyserling, 1880-1946
Ludwig Klages, 1872-1956

Fenomenología

(Franz Brentano, 1838-1917)
(Alexius Meinong, 1853-1921)
Edmund Husserl, 1859-1938
Max Scheler, 1874-1928
Alexander Pfänder, 1870-1941
Oskar Becker, 1889
Edith Stein, 1891-1942 (?)

Filosofía de la existencia

Sören Kierkegaard, 1813-1855
Karl Jaspers, 1883
Gabriel Marcel, 1889
Martin Heidegger, 1889
Jean-Paul Sartre, 1905
Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961

Metafísicos ingleses

Convy Lloyd Morgan, 1852-1936
Samuel Alexander, 1859-1938
Alfred North Whitehead, 1861-1947
Alfred Edward Taylor, 1869-1945
John Laird, 1887-1946

Filosofía francesa del espíritu

Louis Lavelle, 1882-1951
René Le Senne, 1882-1954

Metafísicos y ontólogos alemanes

Hans Driesch, 1867-1941
Heinrich Maier, 1867-1933
Othmar Spann, 1878-1950
Günther Jacoby, 1881
Nicolai Hartmann, 1882-1950

Tomistas

Désiré Mercier, 1851-1926
Antoine D. Sertillanges, 1863-1948
Josef Gredt, 1863-1940
Reginald Garrigou-Lagrange, 1877
Jacques Maritain, 1882
Étienne Gilson, 1884

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía obedece a estas directrices:

1. Las obras de los filósofos a los que se ha dedicado un *capítulo especial* se ofrecerán en una lista a poder ser completa y, además de las obras propiamente dichas, se incluirán en ocasiones algunos artículos de revistas especialmente importantes.

2. Tratándose de otros filósofos, nuestra referencia se limitará por lo general a las obras y artículos más importantes que se han publicado después de la aparición del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Überweg, vol. IV (Alemania) 1923 y vol. V (otros países) 1928. Una excepción representan algunos filósofos especialmente importantes (por ejemplo, W. James), cuyas obras completas se señalan, y por otra parte aquellos autores cuyas publicaciones son tan numerosas que no cupo más que una selección de las mismas. Pero cuando se trata de selección se indica expresamente.

3. Se añade a la indicación de las obras de los diversos autores (o en su caso escuelas) una *selección restringida* de las obras que se ocupan de ellos. Pero siempre habrá que tener en cuenta para completarla el *Grundriss* que acabamos de citar.

4. Teniendo en cuenta la situación actual de las bibliografías nacionales, que permiten fácilmente localizar el lugar de edición, se señala éste únicamente tratándose de obras en las que no se da esta circunstancia, por ejemplo, las escritas en latín.

5. Los títulos de las obras más importantes se destacan mediante un asterisco que las precede.

ABREVIATURAS MÁS IMPORTANTES
(Títulos de las principales revistas y colecciones)

AP	=	*Archives de Philosophie*, Vals-près-Le Puy, Haute-Loire, 1923 ss.
BDP	=	*Blätter für deutsche Philosophie*, Berlín, 1923 ss.
BESP	=	Bochenski, I. M.: *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Berna, A. Francke, 1948 ss.
CBP	=	Muirhead, J. H.: *Contemporary British Philosophy*, 2 vols., 1924-25.
DSPG	=	Schwarz, B.: *Deutsche systematische Philosophie der Gegenwart nach ihren Gestalten*, 2 vols., 1931-34.
DT	=	*Divus Thomas*, Friburgo de Suiza (1886), 1923 ss.
E	=	*Erkenntnis*, Leipzig, 1930-38.
EB	=	*Encyclopaedia Britannica*
esp.	=	versión española
FCE	=	Fondo de Cultura Económica
fr.	=	versión francesa
GL	=	*Gifford Lectures*
ingl.	=	versión inglesa

JP	=		*The Journal of Philosophy*, Nueva York, 1904 s.
JPPhF	=	*	*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, 1913-30.
Kt	=		*Kantstudien*, Berlín, 1895-1935.
L	=	*	*Logos*, Tubinga, 1910-33.
LLP	=		Schilpp, A. P.: *The Library of Living Philosophers*, Nueva York, 1939 ss.[1]
Metz	=		Metz, R.: *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, 1935 (ingl. 1938).
Mind	=	*	*Mind*, Londres, 1876 ss.
PAS	=		*Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, 1888 ss.
PGS	=		Schmidt, R.: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 7 vols., 1921-29.
Phil.	=		*Philosophie* (alemán).
phil.	=		*philosophie* (francés).
Phy	=		*Philosophy* (inglés).
PJ	=		*Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, Fulda, 1888 ss.
PPhR	=		*Philosophy and Phenomenological Research*, Buffalo 1940 ss.
PR	=		*The Philosophical Review*, Baltimore 1892 ss.
PS	=		*Philosophy of Science*, Baltimore 1934 ss.
PTFUS	=		Farber, M.: *Philosophic Thought in France and the United States*, Buffalo 1950.
RIP	=		*Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas 1939 ss.
RMM	=	*	*Revue de Métaphysique et de Morale*, París 1893 ss.
RNP	=	*	*Revue Néoscolastique de Philosophie*, Lovaina 1945 ss. (desde 1946: *Revue Philosophique de Louvain*)
RP	=		*Revue philòsophique de France et de l'Étranger*, París 1876 ss.
RT	=		*Revue Thomiste*, París 1893 ss.
TCP	=		Runes, D. D. (edit.): *Twentieth Century Philosophy*, 1943.
Ue	=		Ueberweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12ª ed. vols. IV y V, editado por T. K. Österreich, 1923 hasta 1928.
ZPF	=		*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim 1946 ss.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL (§§ 1-4)

Bibliografía de bibliografías: Bochenski, I. M. y Monteleone, F.: *Allg. philos. Bibl.*, BESP, 1948, 1.—de Raeymaeker, L.: *Einf. i. d. Phil.*, al. E. Wetzel, 1949.

[1] Cada tomo contiene una autobiografía de cada filósofo, la exposición de su filosofía, alguna respuesta de su parte y por último la bibliografía completa de sus obras.

Guías: Ferro, C.: *Guida storico-bibl. allo studio d. fil.* (1949). —Lentz, J.: *Vorschule d. Weisheit*, 1941.— de Raeymaeker, vide supra.—Runes, D. D. (ed.): *Dictionary of Phy*, 1947.

Bibliografías retrospectivas: *Ue IV, Ue V.—Hoffmans, J.: *La phil. et les philosophes*, 1920.—Anunciada en: RNP (véase más abajo), 1935-45, ZPF (cuaderno adicional) 1941-50.

Publicaciones bibliográficas periódicas: Bibl. de la phil. ed. por Inst. Intern. de phil., 1937 ss. (semestral).—Dimpel, R. (ed.): *Bibl. d. Phil. u. Psych.*, 1921-31.—Hoffmann, A. (ed.): *Liter. Berichte aus d. Geb. d. Phil.*, 1923 ss.—*Philos. Literaturanzeiger*, 1949 ss.—**Répert. bibliogr. de la RNP.* 1934 ss.—Véanse las revistas más importantes: JP, Kt, L, Mind, *Philosophic Abstracts*, RMM, RNP, *Rev. Sc. phil. et théol.*, *Sophia*.

Colecciones de exposiciones personales: CBP.—DSPG.—PGS. —*Philosophes et savants français du XXe siècle:* I. Baruzzi, J (ed.): *Phil. générale et métaphysique;* II. Poirier, R.: *Phil. de la science;* III. Baruzzi J.: *Le problème moral*, 1926.—TCP. (Para América, véase § 12; para Italia, § 8).

Obras de conjunto: Bréhier, E.: *Hist. d. l. philos.*, t. II, fasc. 3-4, 1943-44 (esp.).—García Bacca, J. D.: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., Caracas, 1947.—Heinemann, F.: *Neue Wege d. Phil.* 1929.—Hübscher, A.: *Philosophen d. Gegenwart*, 1949.—Laird, J.: **Recent Phy*, 1936.—Meyer, H.: *Geschichte d. abendläd. Weltanschauung*, vol. V, 1947.—Sciacca, M. F.: **La filosof. oggi*, 1945.—Sertillanges, A. D.: *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vols., 1941.—Wahl, J.: *Philosophie*, in: *50 années de découvertes*, ed. A. u. A. Lejard, 1950. [Julián Marías: *Historia de la filosofía*.—Wahl, J.: *Introducción a la filosofía*, FCE, 1950. Muy al día. Véanse Ortega, Romero, Morente, Zubiri, Gaos].

Filosofía inglesa: Aster, E.: *Gesch. d. englischen Phil.*, 1927. —*Metz, ingl. J. H. Muirhead, 1938 (la bibliografía ha sido completada).

Filosofía alemana: Aster, E.: *D. Phil. d. Gegenw.*, 1935.—Brock, A.: *An Introduction to contemporary German Phy*, 1935.—Gurvitch, G.: *Les tendances actuelles de la philos. allemande*, 1930 (esp.). —Hessen, J.: *D. Philosoph. Strömungen d. Gegenwart*. 2ª ed., 1940.—Lehmann, G.: *D. deutsche Phil. d. Gegenwart* 1943 (obra tendenciosa, nacional-socialista).—Messer, A.: *D. phil. d. Gegenw. in Deutschland*, 8ª ed. 1934.

Filosofía francesa: Benrubi, I.: *Phil. Strömungen d. Geg. in Frankreich*, 1928.—El mismo: **Les sources et l. courants d. l. philos. cont. en France*, 2 vols. 1933.—Etcheverry, A.: *L'idéalisme français cont.*, 1934.—Farber, M. (ed.); *Philos. Thought in France and in the U. S. 1950* (fr. 1950).—Hess, G.: *Franz. Phil. der Geg.*, 1933.—Lavelle, L.: *Le moi et son destin*, 1936.— El mismo: *La phil. française entre les deux guerres*, 1942.—Parodi, R.: *La philos. cont. en France*, 2ª ed. 1926.

[*Filosofía española:* J. Marías: *Cinco filósofos españoles.*—El mismo: *Miguel de Unamuno.*—J. Ferrater Mora: *Unamuno: Esbozo de una filosofía.*]

2. LA CRISIS

Bibliografía: Bavink, B.: *Ergebnisse u. Probleme d. Naturwissenschaften,* 9ª ed. 1948.

Obras de los físicos: Eddington, A. S.: *The Nature of the Physical World* (GL), 1928 (esp.).—El mismo: *New Pathways of Science,* 1934.—El mismo: *The Phy of Physical Science,* 1938 (esp.).—Einstein, A.: *Mein Weltbild,* 1934. [*vid.* en esp. *La ciencia aventurera del pensamiento*].—Heisenberg, W.: *Wandlungen i. d. Grundlagen d. Naturwissenschaft,* 1935, 7ª ed. 1947.—Jeans, J.: *The mysterious Universe,* 1930 [véanse las obras de Jeans, esp.].—El mismo: *Physics and Phy,* 1942.—Jordan, P.: *D. Physik d. XX. Jahrhunderts,* 3ª ed. 1938 (Breviario 84 FCE).—El mismo: *D. Physik und d. Geheimnis des Lebens,* 1941.—Planck, M.: *D. Weltbild d. neuen Physik,* 4ª ed. 1930.—El mismo: *Wege zur physikalischen Erkenntnis,* 1933, 3ª ed. 1934 [véase en esp.: *¿A dónde va la ciencia?*]. También se recomienda W. Szilasi: *Wissenschaft als Philosophie* (Breviario 11 FCE).

Crisis de la matemática: v. §§ 5, 6 y 25.

Bibliografía filosófica: Bavink, B.: *D. Naturw. auf d. Wege zur Religion,* nueva ed. 1939.—El mismo: *Ergebnisse u. Probleme d. Naturwissenschaften,* 1914, 9ª ed. 1949.—Dennert, E. (ed.): *D. Natur, das Wunder Gottes,* 1938.—Dingler, H.: *D. Zusammenbruch d. Wissenschaft und d. Primat d. Phil.,* 1926, 2ª ed. 1931.—Feibleman, J., v. § 5.—Heiss, R.: *Der Gang des Geistes,* 1948.—Hessen, J.: *Die Geistesströmungen der Gegenwart,* 1937.—Jansen, B.: *Aufstiege z. Metaphysik,* 1923.—Joad, C. E. M.: *Guide to Modern Thought,* 1933, 4ª ed. 1942.—Kerler, D.: *Die auferstandene Metaphysik,* 1921.—Wenzl, A.: *Metaphysik d. Physik von heute,* 1935.—El mismo: *Die geist. Strömungen unseres Jahrhunderts,* 1948.—Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World,* 1926.—Wust, P.: *Die Auferstehung d. Metaphysik,* 1920. —Véase también la bibliografía de los §§ 5, 11-13, 14, 21 y 24.

5. BERTRAND RUSSELL

Sobre el neorrealismo inglés en general

Deuel, L.: *Der erkenntnistheoret. Realismus in d. Phil. d. Gegenwart* (tesis, Zurich), 1947.—Feibleman, J.: *The Revival of Realism,* 1947.—Kremer, R.: *Le néoréalisme américain,* 1920.—Lovejoy, A. O.: *The Revolt against Dualism,* 1930.—Marc Wogau, K.: *Die*

Theorie der Sinnesdaten, Uppsala Univ. Arsskrift, 1945.—Wahl, J.: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920. —RIP, 1949 (1).

G. E. Moore

Obras: *Principia Ethica*, 1903, 2ª ed. 1922.—**The Refutation of Idealism*, Mind, 1903.—*Ethics*, 1914 (esp.)—*Philosophical Studies*, 1922 (contiene entre otras cosas *The Refutation*).—*A Defense of Common Sense*, CBP, II.— *Proof of an external World*, Proc. British Academy 1939.

Homenaje: *The Phy of G. E. M.* (LLP, 4), 1942.

C. D. Broad

Obras: *Perception, Physics and Reality*, 1914.—*Scientific Thought*, 1923.— *Critical and speculative Phy*, CBP, I.—*The Mind and its Place in Nature*, 1925, 2ª ed. 1929.—*Five Types of Ethical Theory*, 1930.—*Examination of McTaggarts Phy*, 2 vols. 1933-38.

B. Russell

Bibliografía: Dennonn, L. E.: véase más abajo en Homenaje.

Obras: *German Social Democracy*, 1896.—*An Essay on the Foundations of Geometry*, 1897.—*A Critical Exposition of the Phy of Leibniz*, 1900, 2ª ed. 1937. **The Principles of Mathematics*, *I*, 1903; 2ª ed. 1938 (esp.).—*Philosophical Essays*, 1910.—**Principia Mathematica* (en colaboración con A. N. Whitehead) I, 1910, II, 1912, III, 1913. 2ª ed. I, 1925, II-III, 1927.—*The Problems of Phy*, 1912 (esp.).—*Our Knowledge of the external World as a Field for scientific Method in Phy*, 1914 (esp.).—*Principles of Social Reconstruction*, 1916 (esp.).—*Justice in War-Time*, 1916. —*War the Offspring of Fear*, 1916.—*Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, 1918 (esp.).—*Mysticism and Logic and other Essays*, 1918 (esp.).—*The Phy of Logical Atomism*, Monist, 1918-19, nueva ed. 1949.—*Introduction to Mathematical Phy*, 1919, 2ª ed. 1920 (esp.).—*The Practice and Theory of Bolchevism*, 1920, 2ª ed. 1949.—**The Analysis of Mind*, 1921 (esp.). —*The Problem of China*, 1922.—*The Prospects of Industrial Civilization* (en colaboración con Dora Russell), 1923.—*The ABC of Atoms*, 1923.—*Icarus of the Future of Science*, 1924.—*Logical Atomism*. CBP, I.—*ABC of Relativity*, 1925.—*What I believe*, 1925.—*On Education*, 1926.—*The Analysis of Matter*, 1927 (esp.). —*An Outline of Phy*, 1928 (esp.).—*Sceptical Essays*, 1928 (esp.). —*Marriage and Morals*, 1929 (esp.).—*The Conquest of Happiness*, 1930.—*The Scientific Outlook*, 1931.—*Education and Social Order*, 1932.—*Freedom versus Organization 1814-1914*, 1934.—*In*

Praise of Idleness, 1935 (esp.).—*Religion and Science*, 1935 (Breviario 55 FCE).—*Which Way to Peace?* 1936.—*The Amberley Papers*, 1937.—*Power: A new social Analysis*, 1938.—*An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (esp.).—*A History of Western Phy*, 1946 (esp.).—*Physics and Experience*, 1946.—*Phy and Politics*, 1947.—*Human Knowledge, its scope and limits*, 1948.—*Authority and the Individual*, 1949 (Breviario 15 FCE).—*Unpopular Essays*, 1950 (esp.)

Exposiciones personales: "My mental development", véase Revistas.—CBP, 1.

Homenaje: "The Phy of B. R.", (LLP, 5), 1945.

Estudios sobre el autor: Kraus, O.: *Wege und Abwege d. Phil.*, 1934.—Marc Wogau, K.: *Die Theorie der Sinnesdaten*, Uppsala Un. Arsskrift 1945.—Metz.—Schilpp, P. A. (ed.): *The Phy of B. R.*, 1944.—Wedberg, A.: *B. R's Empiricism*, 1937.—Weutz, M.: *The Method of Analysis in the Phy of B. R.* (tesis, Michigan), 1943.

6. NEOPOSITIVISMO

Bibliografía: Dürr, K.: *Der logische Positivismus*, BESP, 1948. 11.—RIP, 1950, 11.

Exposiciones de conjunto: Carnap, R.: *Die Aufgabe d. Wissenschaftslogik*, 1934.—Feigl, H.: **Logical Empiricism*, TCP.—Frank Ph.: *Modern Science and its Phy*, 1949.—Kaufmann, F. en PTFUS. —Kraft, V.: *Der Wiener Kreis*, 1950.—Mises, R.: *Kleines Lehrbuch d. Positivismus*, 1939.—Morris, C. W.: *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937.—Neurath, O.: *Le developpement du cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935.—Neurath, O., Carnap, R. y Hahn, H.: **Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, 1929.—PAP. A.: *Elements of Analytic Phy*, 1949 (bajo "escuela analítica" en general; bibliografía).

Selección: Feigl, H. y Sellars, W.: *Readings in Philosophical Analysis*, 1949.—*Philosophical Analysis*, ed. por M. Black, 1950.

Obras de los principales filósofos de la escuela (selección):

Ayer, A. J.: "Demostration of the Imposibility of Metaphysics", Mind, 1934.—"Verification and Experience", PAS, 1937.—*Language, Truth and Logic*, 1938, 2ª ed. 1946.—*The Foundation of Empirical Knowledge*, 1940.

Carnap, R.: *Der Raum*, 1922.— "Üb. d. Aufgabe d. Physik", Kt. 1923.—*Physikalische Begriffsbildung*, 1926.—**Der logische Aufbau der Welt*, 1928.—*Scheinprobleme i. d. Phil. Das Fremdpsychische u. d. Realismusstreit*, 1928.—*Abriss d. Logistik*, 1929.—**Logische Syntax der Sprache*, 1934 (ingl. 1937).—*Die Aufgabe d. Wissenschaftslogik*, 1934.—*Phy and Logical Syntax*, 1935.—*Le problème logique de la science*, 1935.—*"Testability and Meaning", *Phy of Science*, 1936.—"Foundations of Logic and Mathematics", *Intern.*

Encycl. of Unified Science, 1939.—*Introduction to Semantics*, 1942. —*Formalization of Logic*, 1943.—"On Inductive Logic", *Phy of Science*, 1943.—"Modalities and Quantification", *Journal of Symbolic Logic*, 1946.—*Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947.—*The Logical Foundations of Probability*, 1950.

Dubislav, W.: **D. Definition*, 3ª ed., 1930.—*D. Phil. d. Mathematik i. d. Gegenwart*, 1932.—*Naturphil.*, 1933.

Franck, Ph.: **D. Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932.—*Between Phy and Physics*, 1941 (esp.).—*Modern Science its Phy*, 1950.

Reichenbach, H.: *Axiomatik d. relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, 1920.—*Ziele und Wege d. heutigen Naturphil.*, 1931 (esp. El Colegio de México).—*Wahrscheinlichkeitslogik*, SPA, 1932. **Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935.—**Experience and Prediction*, 1938.—*From Copernicus to Einstein*, 1942 (esp.).—*Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*, 1944.—*The rise of scientific Philosophy*, 1951 (esp. FCE).

Ryle, G.: *The Concep of Mind*, 1949.

Schlick, M.: *Lebensweisheit*, 1908.—*Raum und Zeit i. d. gegenwärtigen Physik*, 1917.—*Allg. Erkenntnislehre*, 1918, 2ª ed. 1925. —"Erleben, Erkenntnis, Metaphysik", *Kt.*, 1926.—**Fragen d. Ethik* 1930.—*Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur*, 1934.—*Gesammelte Aufsätze, ed. Fr. Waismann, 1938.—*Grundzüge d. Naturphil.*, ed. por W. Hollitscher y J. Rauscher, 1948.

Wittgenstein, L.: "Logisch-philosophische Abhandlung", *Annalen d. Naturphil.*, 1921, 2ª ed. con el título *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1938.

Véanse también los numerosos e importantes ensayos de estos filósofos en la revista *Erkenntnis*.

Revistas y colecciones: **Erkenntnis*, Leipzig 1930-1938.—*International Encyclopaedia of United Science*, Chicago 1938.—*Journal of Unified Science*, La Haya 1939 (Prolongación de Erkenntnis). —*Analysis*, Oxford 1933 ss.—*Actes du Congrès international de philos. scientifique* (1935), 1936.

También encontramos mucho material en: *Journal of Philosophy*.—*Mind*.—*Philosophical Revue*.—*Philosophy of Science*.—*Proceedings of the Aristotelian Society*.—*Revue de synthèse*.—*Theoria*.

Estudios (críticos) sobre la escuela: Farrell, B. A. "An Appraisal of Therapeutic Positivism", Mind, 1946.—Feys, R. y A.: De positivistische Geestehounding, 1949.—Ingarden, R.: "D. logistische Versuch einer Neugestaltung d. Phil.", *Actes du 8e Congr. internat. de philos.*, Praga 1936.—El mismo: "L'essai logistique d'une refonte de la philos.", RP, 1935.—Molitor, A.: "Zur neupositivistischen Phil. der Mathematik", PJ, 1940-41.—Petzäll, A.: *Logistischer Positivismus*, 1931.—El mismo: **Zum Methodenproblem der Erkenntnis-*

forschung, 1935.—Weinberg, J. R.: **An Examination of Logical Positivism*, 1936.—Werkmeister, C.: "Sieben Sätze d. logistischen Positivismus", PJ, 1942.

7. MATERIALISMO DIALÉCTICO

Bibliografía: Seewann, F. L.: *Bibliogr. Angaben, in:* Fr. Engels *Der Denker*, 1945.—Bochenski, I. M.: *Der sowietrussische D. M.*, 1950 (estudio en ruso).—Para bibliografía periódica véanse revistas y: *Bibliographie d. (Staats-und) Sozialwissenschaften*, 1905-1941.

Obras clásicas (véase también Ue IV): Marx, K. y Engels, Fr.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, ed. D. Rjazanow y V. Adoratsky, 1927 ss.—Marx, K.: *D. historische Materialismus. D. Frühschriften*, ed. S. Landshut y J. P. Mayer, 2 vols., 1932.—Engels, Fr.: (nuevas ediciones) *Herrn Eugen Dührings Umwälzung d. Wissenschaft*, 1934.—*Ludwig Feuerbach u. d. Ausgang d. klassischen Phil.*, 1927.—*Dialektik d. Natur*, Marx-Engels-Archiv, 1927.—Lenin, V.: *Sämtliche Werke*, 30 vols. (Moscú), 1932 ss.—*Ges. Werke* 1927 ss.—*Ausgewahlte Werke*, 12 vols. 1932 ss.—**Materialismus u. Empiriokritizismus*, 1909, n. ed. 1927, 1935 (esp.).—Stalin, J.: *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolcheviki)*. (esp., la parte filosófica del cap. IV se debe a Stalin, 1939). *Probleme des Leninismus*, 1927 (esp.). [Entre las numerosas ediciones españolas habrá que recordar, además, *El Anti Dühring, La filosofía de la naturaleza*, de Engels, *El capital* (esp. FCE) y la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (esp. FCE) y Obras de Lenin y *Cuestiones del leninismo*, de Stalin].

Otras obras: Adoratsky, V.: *Dialectical Materialism*, 1936. —Bujarin, N.: *Theorie d. histor. Materialismus*, 1922.—Bujarin, N. y Preobrazenski, E.: *El ABC del Comunismo*, 1921.—Comforth, M.: *Science versus Idealism*, 1946.—Haldane, J. B. S.: *The Marxist Phy and the Sciences*, 1938.—Lukacs, G.: *Existentialisme ou marxisme?*, 1948.—Prenant, M.: *Biologie et marxisme*, 1948.—Rosental, M. y Judin, P.: *Handbook of Phy*, ingl. H. Selsam, 1949 (el más importante texto semioficial).—Sirokov, M. (ed.): *A Textbook of Marxist Phy prep. by the Leningrad Ins. of Phy.*, ingl. A. C. Moseley, 1937.—Somerville, J.: "Dialectical Materialism", TCP.—El mismo: *Soviet Phy*, 1946.—*Die Wissenschaft im Lichte d. Marxismus*, 1937 (fr. 1936-37).

Revistas (materialismo dialéctico): *Unter dem Banner des Marxismus*, 1926-33.—*Marx-Engels-Archiv*, Francfort 1926 ss. En la actualidad no hay en el Occidente de Europa revistas de este tipo de filosofía; artículos en: *La Pensée - Blick nach Osten* (=*Eastern Review* = *Coup d'œil à l'Est*)- *Brücke- The American Review of Soviet Russia - Soviet Russia Today - Connaissance de l'URSS*.

Estudios críticos: Berdiaev, N.: *Wahrheit u. Lüge des Kommunismus*, 1934.—*Les sources et le sens du communisme russe*,

traducción de J. Schor, 1938.—Bochenski, I. M.: *Der sowietrussische D. M.*, 1950.—Desroches, H. C.: *Signification du marxisme*, 1949.—Etcheverry, A. y otros: *La phil. du communisme*, AP, 1939. —Gurian, W.: *Der Bolschewismus*, 1931, 2ª ed. 1932 (ingl. 1932, fr. 1938).—Hubatka, C.: *Die materialistische Geschichtauffassung* (tesis de la Gregoriana de Roma), 1942.—Masaryk, Th., *Die philos. u. soziol. Grundlagen d. Marximus*, 1899.—Monnerot, J.: *Sociologie du communisme*, 1949.—Pastore, A.: *La fil. di Lenin*, 1946.—Sombart, W.: *Der proletarische Sozialismus*, 2 vols., 1924. —Walter, E. J.: "Kritik d. Dialektik", *Rote Revue*, 1937.—"Warum Kritik d. Dialektik", la misma, 1938.—"Der Begr. d. Dialektik im Marxismus", *Dialectica*, 1947.—"Die Dialektik in d. Naturwissenschaften nach d. Anti-Dühring", la misma, 1948.—Wetter, G. A.: **Il materialismo dialecttico sovietico*, 1948.

Revistas: Soviet Studies, *Oxford* (mucho material filosófico) —*The Russian Review* (Nueva York)— PPhR —*Synthese* (Amsterdam)— *The current Digest of Russian Press* (Washington).

8. BENEDETTO CROCE

Sobre filosofía italiana

Bibliografía: En 1950-52 apareció una completa bibliografía de la filosofía italiana de E. Castelli y M. F. Sciacca.

Obras: Sciacca, M. F.: *Ital. Phil. d. Gegenwart*, BESP, 1948, 7.—El mismo: **Il secolo XX*, 1947.—Mehlis, G.: *Ital. Phil. d. Gegenwart*, 1932.—Sciacca, M. F. (ed.): *Filosofi italiani contemporanei*, 1944 (colección de exposiciones personales con bibliografía).

B. Croce

Bibliografía: Castellano, G.: *B. C.* 2ª ed. 1924.—*L'opera filosofica, storica e litteraria di B. C.*, 1947 (alcanza hasta 1941).

Obras:[1] *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1900 (esp.).—*Filosofia dello spirito:* I. **Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, 1902 (esp.).—II. **Logica come scienza del concetto puro*, 1905.—III. **Filosofia della Pratica, economica ed etica*, 1909 (esp.).—IV. *Teoria e storia della storiografia*, 1917. (esp.).—*Saggi filosofici*, 1910 ss. (8 vols.).—*Saggio sul Hegel*, 1907.—*Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, 1910, 2ª ed. 1924.—*La filosofia di G. B. Vico* (Sag-

1 Se ha prescindido de las numerosas obras del filósofo sobre historia de la literatura y del arte. Las obras más importantes de Croce han conocido numerosas ediciones y se han traducido a muchos idiomas.

gi filos. II), 1911, 2ª ed. 1922.—**Breviario di estetica*, 1913 (esp).—*Cultura e vita morale*, 1914.—*Contributo alla critica di me stesso*, 1918 (esp.).—*Primi Saggi*, 1919.—*Pagine sparse*, ed. G. Castellano, 1919.—*Goethe*, 1919.—*Nuovi saggi di estetica* (*Saggi filos.* V). 1920.—*Frammenti di etica* (*Saggi filos.* VI), 1922.—*Elementi di politica*, 1925.—*Aspetti morali della vita politica*, 1928. —*La critica e la storia dell'arte figurativa*, 1934.—*Piccoli saggi di filosofia politica*, 1934.—*Ultimi saggi* (*Saggi filos.* VII), 1935.—*La poesia* (*Saggi filos.* VIII), 1936.—*La storia come pensiero e come azione*, 1938 (esp., Colección Popular 18 FCE).—*Il carattere della filosofia moderna*, 1941.—*Storia dell'estetica per saggi*, 1942.—*Aesthetica in nuce*, 1946. [*Historia de Europa en el siglo* XIX.] —*My Phy* (ed. de R. Kibanski), 1949.

Exposición personal: PGS, IV.

Revista: La Critica, 1903 ss.

Estudios: Calogero, G. y Petrini, D.: *Studi crociani*, 1930. —Carr, W.: *The Phy of B. C.*, 1917.—Castellano, G.: B. C., 1924, 2ª ed. 1936 (con bibliografía).—Chiocchetti, E.: *La filos. di B. C.*, 3ª ed. 1924.—Fano, G.: *La filos. del C.*, 1926.—Fraenkel, A. M.: *D. Phil. C's*, 1929.—Lombardi, A.: *La filos. di B. C.*, 1946. —*L'opera filosofica, storica e litteraria di B. C.* (con bibliografía).

9. LÉON BRUNSCHVICG

Obras: Spinoza, sa philos., 1894, 3ª ed. (aumentada) con el título *Spinoza et ses contemporains*, 1923.—*Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit* (tesis, París), 1897.—**La modalité du jugement* (tesis, París), 1897, 2ª ed. 1934. —*Introduction a la vie de l'esprit*, 1900, 5ª ed. 1932.—*L'idealisme contemporain*, 1905, 5ª ed. 1921.—**Les étapes de la philos. mathématique*, 1912, 2ª ed. 1929 (esp.).—*Nature et liberté*, 1921. —*L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922.—*Le génie de Pascal*, 1924.—**Le progrès de la conscience dans la philos. occidentale*, 2 vols., 1927.—*De la connaissance de soi*, 1931.—*Les âges de l'intelligence*, 1934, 2ª ed. 1937.—*La physique du XXe siècle et la philos.*, 1937.—*Pascal*, 1932, 2ª ed. 1937.—*Descartes*, 1937.—*L'actualité des problemes platoniciens*, 1937.—*Rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées*, 1937.—**La raison et la religion*, 1939.—*Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, 1942.—*Héritage de mots, héritage d'idées*, 1945.—Además una serie de ensayos importantes especialmente en RMM y en las actas de los Congresos Internacionales de Filosofía V, VIII y IX.

Homenaje: RMM, 1945.

Estudios: Deschoux, M.: *La phil. de L. B.*, 1949.—Etcheverry, A.: *L'idéalisme français contemporain*, 1934.—Carbonara, C.: "L. B." Logos, 1929-30.—Gardeil, H. D.: *Les étapes de la philos.*

idéaliste, 1935.—Grebier, J.: "La philos. de L. B.", Logos, 1925. —Vernaux, "L'idéalisme de L. B.", *Revue de Philos.*, 1934.

10. NEOKANTISMO

En general

Selección: Hermann, D.: *Einf. i. d. neukantische Phil. Mit ausgew. Lesestücken*, 1927.

Estudios: (fuera de los indicados en Ue, IV): Chojnacki, P.: *D. Ethik Kant u. d. Ethik d. Sozialismus. E. Vermittlungsversuch d. Marburger Schule* (tesis, Friburgo, Suiza) 1924.—Gurvitch, G.: *Les tendences actuelles de la philos. allemande*, 1930 (esp.).—Goedeke, P.: *Wahrheit u. Wert* (sobre la escuela de Baden; tesis, Munich), 1928.—Graupe, H.: *D. Stellung d. Religion i. syst. Denken d. Marburger Schule* (tesis, Berlín), 1930.—Hessen, J.: *D. Religionsphil. des Neukantianismus*, 2ª ed., 1924.—Keller, E.: *D. Problem d. Irrationalen i. wertphilosophischen Idealismus d. Gegenwart*, 1931.—Liebert, A.: *D. Krise d. Idealismus*, 1936.—Myrho, F. (ed.): *E. Sammlung v. Beiträgen aus d. Welt d. Neukantianismus*, 1926.—Schütze, W.: *D. Idee d. sozialen Gerechtigkeit i. neukantianischen u. christlich-sozialen Schrifttum i. d. 2. Hälfte d. 19. Jahrh.* (tesis, Leipzig), 1938.—Sternberg, K.: *Neukantische Aufgaben*, 1931.—Wilmsen, A.: *Z. Kritik d. logischen Transzendentalismus*, 1935.—Yura, T.: *Geisteswissenschaft u. Willensgesetz. Krit. Unters. d. Methodenlehre d. Geisteswiss. i. d. Badischen, Marburger u. Dilthey-Schule* (tesis, Hamburgo), 1938.

Revistas: *Archiv f. syst. Phil.*, 1894-1931. *Idealismus*, 1934. Kt. (hasta 1933). L.

Sobre filosofía de los valores

Estudios: Messer, A.: Deutsche W. d. Gegenwart, 1926.—El mismo: W. d. Gegenwart, 1930.—Reding, M.: *Metaphysik d. sittl. Werte*, 1950 (bibliografía).—Solomonidis, D.: *Esquisse d'une axiologie* (tesis, Ginebra), 1946.—Storring, G.: *D. moderne ethische W.*, 1935.—Wittmann, M.: *D. moderne Wertethik*, 1940.

P. Natorp

Obras (además de las que se indican en Ue, IV; hay trad. esp. de sus libros principales): *Der Deutsche u. sein Staat*, 1924. —*Vorlesungen üb. praktische Phil.*, 1925.

Homenaje: En el 70 Aniversario, 1924.

Estudios: Fichtner, A.: *Transzendentalphil. u. Lebensphil. in d. Begründung v. N's Pädagogik* (tesis, Leipzig), 1933.—Graefe, J.: *D. Probl. d. menschl. Seins i. d. Phil. P. N's* (tesis, Würzburgo)

1933.—Gschwind, H.: *Die phil. Grundlagen v. N's Sozialpädagogik*, 1920.

H. Rickert

Bibliografía: Faust, A.: *H. R.*, 1927.—Ramming G., véase más abajo.

Obras (fuera de las indicadas en Ue, IV): *Kant als Philosoph d. modernen Kultur*, 1924.—**D. Logik des Prädikats u. das Problem d. Ontologie*, 1930.—*D. Heidelberger Tradition in d. dt. Phil.*, 1931.—*Über idealistische Politik als Wissenschaft*, 1931.—*Goethes Faust*, 1932.—*Grundprobleme d. phil. Methodologie, Ontologie, Anthropol.*, 1934.— "Kennen u. Erkennen", Kt., 1934.—*Unmittelbarkeit d. Sinndeutung*, 1939.

Exposición personal: DSPG, II. PGS, VII.

Homenajes: L, 1923 y 1933.

Estudios: Bauch, B.: (con ocasión de su muerte) BDP, 1936. —Dirksen, A.: *Individualität als Kategorie* (sin fecha).—Faust, A.: *H. R. u. s. Stellung innerhalb d. Phil. d. Gegenwart*, 1927.—El mismo: "H. R.", Kt. 1936.—Fischer, J.: "D. Phil. der Werte bei W. Windelband u. H. R.", en: *Festschr. Baeumler*, 1913.—Ramming, G.: *H. R. u. Karl Jaspers*, 1948.—Schlunke, O.: *H. R's Lehre vom Bewusstsein*, 1912.—Schirren, W.: *R's Stellung zum Problem d. Realität*, 1923.—Spranger, E.: "R's System", L. 1924.

E. Cassirer

Bibliografías: véase *Homenaje.*

Obras (selección): *D. Erkenntnisproblem in d. Phil. u. Wissenschaft d. neueren Zeit*, 3 vols. 1906-20, 3ª ed. 1922-3.[1] (El FCE ha publicado la obra completa, que incluye un cuarto volumen sólo editado en esp.)—**Substanzbegriff u. Funktionsbegriff*, 1910. —*Kants Leben u. Lehre*, 1918 (esp. FCE).—**Phil. der symbolischen Formen*, 3 vols.: I. *Die Sprache*, 1923; II. *Das mythische Denken*, 1925; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929 (esp. en preparación FCE; la *Antropología filosófica*, publicada por el FCE, es un resumen de esta obra).—"Zur Theorie d. Begriffes", Kt., 1928.—*Descartes*, 1939.—*Z. Logik d. Kulturwissenschaften*, Göteborg Univ. Arsskrift, 1942 (Breviario 40 FCE).—*The Myth of the State*, 1947 (esp. FCE). Véase también Ue, IV. (*Filosofía de la Ilustración*, FCE).

Homenaje: Klibansky, R. y Patton, H. J. (ed.): *Phy and History. Essays presented to E. C.*, 1936 (con bibliografía).—*The Phy of E. C.* (LLP, 6), 1949.

Estudios: Heymans, G.: "Zur C'schen Reform d. Begriffslehre", Kt., 1928.—Pos, H. J. (con ocasión de su muerte): 1947.

1 Ing. 1950.

A. LIEBERT

Obras (fuera de las indicadas en Ue, IV): *Ethik*, 1924.—*Geist u. Welt d. Dialektik*, I, 1929.—*Erkenntnistheorie*, 2 vols. 1932. —*Phil. des Unterrichts*, 1935.—*Die Krise des Idealismus*, 1936.—*Der Liberalismus*, 1938.—*Der Universale Humanismus*, I, 1946.
Revista: *Philosophia* (Belgrado), 1936 ss.
Con ocasión de su muerte, y bibliografía: Krapp, G.: A. L., ZPF, 1948.

B. BAUCH

Obras (además de las indicadas en Ue, IV): *Anfangsgründe d. Phil.*, 1920, 2ª ed. 1932.—**Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit*, 1923. —"Das transzendentale Subjekt", L, 1923-24.—*D. Geist v. Potsdam u. d. Geist v. Weimar* (discurso), 1926.—*Die Idee*, 1926.—*Phil. des Lebens u. Phil. d. Werte*, 1927.—*Goethe u. d. Phil.*, 1928. —*Kult. u. Nation*, 1929.—*D. erzieherische Bedeutung d. Kulturgüter*, 1930.—"Wert u. Zweck", BDP, 1934.—**Grundzüge d. Ethik*, 1935.
Exposiciones personales: PGS, II, DSPG, I.
Estudios: Keller, E.: *D. Phil. B. B's als Ausdruck germanischer Geisteshaltung*, 1935.—Kuntze, F.: "Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit", Kt, 1928.—Rohner, A. (resumen de *Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit*), DT, 1926.

11. HENRI BERGSON

Bibliografía: A Contribution to a Bibliogr. of *H. B.*, 1912. —RIP, 1949 (10).
Obras:[1] *La spécialité*, 1882.—*Extraits de Lucrèce*, 1884.—**Essai sur les données inmédiates de la conscience* (tesis, París), 1889 (esp.).—*Quid Aristoteles de loco senserit* (tesis, París), 1889.— **Matière et mémoire. Essai sur les relations du corps à l'esprit*, 1896 (esp.).—*Le rire. Essai sur la significación du comique*, 1900 (esp.).—"Introduction à la Métaphysique", RMM, 1903.—**L'evolution créatice*, 1907 (esp.).—*L'intuition philosophique* (actas del Congreso de Bolonia y RMM), 1911.—*Le matérialisme actuel* (en colaboración), 1913.—*La signification de la guerre*, 1914.—*La philos. française*, 1915.—*L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, 1920.—*Réflexions sur le temps, l'espace et la vie*, 1920.—*Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, 1922.—**Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (esp.).—*La pensée et le*

[1] Las obras más importantes de Bergson han aparecido en numerosas ediciones no corregidas.

mouvant.[1] *Essais et conférences,* 1934.—Véase también la importante correspondencia con A. D., Sertillanges, *Vie intellectuelle,* 1937 y con J. de Tonquedec, *Dieu dans l'Évolution créatrice,* 1912.

Selección: R. Gillouin, *Choix de textes,* 1928 (en español, selección de J. Xirau).

Homenajes: Béguin, A. y Thévenaz, (ed.): *Essais et témoignages inédits,* 1941.—Valéry, P. (y otros): *Études bergsoniennes,* 1942.

Estudios: Chevalier, J.: *B.,* 1926, 21ª ed. 1941.—Cresson, A.: *H. B., sa vie et son oeuvre,* 1941.—Hudson, L.: *L'intellectualisme de B.: Genèse et dével. d. l. notion b-ne d'intuition,* 1947.—Ingarden, R.: *"Intuition u. Intellekt bei H. B.", JPPhF, 1922.—Jankelevitch, V.: *H. B.,* 1931.—Jurevics, P.: *H. B. Eine Einführung in seine Phil.*—Keller, A.: *Eine Phil. des Lebens,* 1914.—Kröner, R.: *H. B.,* 1910.—Le Roy, E.: *Une philos. nouvelle, H. B.,* 1912 (esp.).—El mismo (y otros): "B. et le b-isme", AP, 1947.—Lewkowitz, *Die Phil. H. B's,* 1914.—Maritain, J.: *La philos. bergsonienne,* 1914, 2ª ed. (muy corregida), 1930.—Maritain, J.: *De B. à S. Thomas d'Aquin,* 1944.—Meckauer, W.: *D. Intuitionismus u. seine Elemente bei H. B.,* 1917.—Ott, E.: *H. B., der Philosoph d. Modernen Religion,* 1914.—Penido, M.: **La méthode intuitive de H. B.* (tesis, Friburgo en Suiza), 1918.—El mismo: *Dieu dans le Bergsonisme,* 1934.—Rickert, H.: *Die Phil. des Lebens,* 1920, 2ª ed. 1922.—De Tonquedec, J.: *Dieu dans l'Évolution créatrice,* 1912. (Véase en español, Manuel García Morente: *Bergson.*)

12. PRAGMATISMO

Sobre filosofía norteamericana

Bibliografías: Winn, R.: *Amerikan. Phil.,* BESP, 1948, 2.

Estudios: Adams, G. P. y Montague, W. P. (ed.): *Contemporary American Phy, Personal Statements,* 1930.—Anderson, P. R. y Fisch, M. H.: *Phy in America, from the Puritans to James,* 1939 (con bibliografía).—Harlow, V. E.: *A Bibliography and genetic study of American realism,* 1931.—Kremer, R.: *Le néoréalisme américain,* 1920.—Müller, G. E.: *Amerikanische Phil.,* 1936.—Schneider, H. W.: *A History of American Phy,* 1946 (esp. FCE).—Wahl, J.: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique,* 1920.

Sobre el pragmatismo en general

Bibliografía: Leroux, E.: *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien,* 1923.

Estudios: Baumgarten, E.: *Der Pragmatismus: R. W. Emer-*

[1] No mouvement.

son, W. James, J. Dewey, 1938.—Dewey, J.: *The Development of American Pragmatism*, TCP.—Jacoby, G.: *Der Pragmatismus*, 1909. —Leroux, E.: *Le pragmatisme américain et anglais*, 1923.—Pratt, J. B.: *Pragmatism*, 1908.—Schinz, A.: *Antipragmatism*, 1909.—Walker, J.: *Theories of knowledge*, 1910, 2ª ed. 1934.

W. James

Bibliografía: Perry, R. W.: *A List of the published writings of W. J.*, 1920 (más de 300 títulos).

Obras: *The Principles of Psychology, 1890 (esp.).—A Text-Book of Psychology. Briefer Course, 1892 (esp.).—*The Will to believe, 1897 (esp.).—Human immortality, 1898, 2ª ed. 1899.—Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Life's Ideals, 1899 (esp.).—*The Varieties of Religious Experience (GL), 1902 (esp.).— *Pragmatism, a new name for some old Ways of Thinking, 1907 (esp.).—A pluralistic Universe, 1909.—The Meaning of Truth, 1909.—Some Problems of Phy, a Beginning to an Introduction to Phy, 1911 (esp.).—Memories and Studies, 1911. Essays in Radical Empiricism, 1912 (contiene entre otras cosas Does consciousness exist?, de 1905).—Collected Essays and Reviews, ed. R. B. Perry, 1920.—*Letters of William James, ed. por su hijo H. J., 1920.—Durendeaud, E. (ed.): Études et réflexions d'un psychiste, 1924.

Homenaje: *In Commemoration of W. J., 1842-1942*, 1942.

Estudios: Bergson, H.: "Sur le pragmatisme de W. J.", en: *La pensée et le mouvant*, 1934.—Boutroux, E.: *W. J.*, 1911.—Knox, H. W.: *The Phy of W. J.*, 1914.—Flournoy, T.: *La phil. de W. J.*, 1912.—Maire, G.: *W. J. et le pragmatisme religieux*, 1933 (con bibliografía).—Perry, R. W.: **The Thought and Character of W. J.*, 2 vols., 1937.—Reverdin, H.: *La notion d'expérience d'apr. W. J.*, 1913.—Stumpf, C.: "W. J. nach seinen Briefen", Kt., 1927. —Turner, J.: *Examination of W. J.'s Phy*, 1919.—Wahl, J.: *"W. J. d'apr. ses lettres", en: *Vers le concret*, 1932.—Znamierowski, C.: *D. Wahrheitsbegr. im Pragmatismus* (tesis, Basilea), 1912.

F. C. S. Schiller

Obras: *Riddles of a Sphinx, by a Troglodyte*, 1891, 2ª ed. 1894, 3ª ed. 1910.—"Axioms as Postulates", en: *Personal Idealism*, ed. H. Sturt, 1902.—**Humanism*, 1903. 2ª ed. 1912.—*Studies in Humanism*, 1907, 2ª ed. 1912.—*Plato or Protagoras?* 1908.—**Formal Logic*, 1912. 2ª ed. 1931.—*Problems of Belief*, 1924.—*Tantalus or the Future of Man*, 1924 (esp.).—*Eugenics and Politics*, 1926.—"Pragmatism", en: EB. 14ª ed. 1929.—*Logic for Use*, 1929.—*Social Decay and Eugenical Reform*, 1932.—*Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Phy*, 1934.—*Our Human Truths*, 1939.

Exposición personal: CBP, I.

Estudios: Johnston, M.: *Truth according to Prof. S.* (tesis, Friburgo en Suiza), 1934.—Walker, J.: Theories of knowledge, 1910. 2ª ed. 1934.—White, S. S.: A comparison between the Phy of F. C. S. S. and John Dewey (tesis, Chicago), 1939.

J. Dewey

Bibliografía: Thomas, M. H. y Schneider, H. W.: *Bibliography of J. D., 1882-1899*. 2ª ed. 1939 [más de 700 títulos].

Obras (selección): *The School and Society, 1899.—Studies in Logical Theory, 1903.—Ethics (con J. H. Tufts), 1908.—The Influence of Darwin on Phy and other Essays, 1910.—Essays in Experimental Logic, 1916.—Democracy and Education, 1916 (esp.). —Creative Intelligence, 1917.—*Human Nature and Conduct. (esp.) 1922.—Experience and Nature, 1925 (esp. FCE).—*The Quest for Certainty (GL), 1929 (esp. FCE).—Art and Experience 1934 (esp. FCE).—Philosophy and Civilisation, 1939.—*Logic, the Theory of Inquiry, 1938 (esp. FCE).—"Theory of Valuation", Internat. Encycl. of Unified Science, I, 1939.—Freedom and Culture, 1940.—Problems of Men, 1946 (esp.).—Knowing and the Known (con A. F. Bentley), 1950.

Selección: Ratner, J.: Education today, 1940.—El mismo: Intelligence today, 1940.

Homenajes: The Phy of J. D. (LL, 1), 1939.

Estudios: Feldmann, W.: J. D., 1934.—Hook, S.: J. D., 1939. —El mismo: The Place of J. D. in Modern Thought, PTFUS.—El mismo (ed.): J. D. The Phy of Science and Freedom, 1950.—Leander, F.: J. D., 1939.—Ratner, J. (ed.): The Phy of J. D., 1928.

E. Le Roy

Obras (además de las señaladas en Ue, V): *L'exigence de l'idéalisme et le fait de l'évolution*, 1927.—**Le problème de Dieu*, 1929. —**La pensée intuitive*, 2 vols. 1929-30.—*Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1931.—*Introduction a l'étude du problème religieux*, 1944.

Estudios: Balthasar, N.: "Le probl. de Dieu d'après M. E. Le Roy", RNP, 1931.—Rast, M.: "D. Gottesbegriff i. d. Religionsphil. v. E. Le R.", *Ztsch. Kath. Theol.*, 1934.

M. Blondel: véase § 21.

La escuela dialéctica

Obras (selección): Bachelard, G.: *La formation de l'esprit scientifique*, 1938.—El mismo: *La phil. du nom*, 1940.—El mismo: *Le relationalisme appliqué*, 1949.—Gonseth, F.: *Les mathé-*

matiques et la *réalité*, 1936.—El mismo: *Qu'est-ce la logique?*, 1937.—El mismo: *La phil. mathématique*, 1939.—El mismo (ed.): *Les Entretiens de Zurich* (1938), 1941.—El mismo (ed. con H. S. Gagnebin): **Déterminisme et libre arbitre*, 1941, 2ª ed., 1947.—El mismo: *La géometrie et le problème de l'espace*, 4 fascículos, 1945-1949.—Hainard, R.: *Nature et mécanisme*, 1946.—König, H.: *Der Begriff der Helligkeit*, 1947.

Revista: Dialectica (Zurich), 1947 ss.

13. EL HISTORICISMO Y LA FILOSOFÍA ALEMANA DE LA VIDA

Fr. Nietzsche

Bibliografía: Oehler, R.: *N.-Register*, 1926 (incompleto).

Ediciones completas: Ges. Werke, ed. A. Baeumler (edición en papel Biblia 6 vols., ed. de bolsillo 12 vols.), 1930 ss.—*Hist. kritische* Gesamtausg., Munich, 1933 ss. (Hay trad. esp. de todas sus obras.)

Estudios: Andler, C.: *Les précurseurs de N.*, 1920.—El mismo: *La jeunesse de N.*, 1921.—El mismo: *Le pessimisme esthétique de N.*, 1921.—El mismo: *N. et le transformisme intellectualiste*, 1922.—El mismo: *La maturité de N.*, 1928.—El mismo: *La dernière philos. de N.*, 1930.—Bertram, E.: *N., Versuch einer Mythologie*, 1918, 2ª ed. 1920.—Brin, S. G.: *Kollektivisches in d. Phil. N's* (tesis, Basilea), 1948.—Copleston, F. C.: *N., Philosopher of Culture*, 1942.—Emmerich, E.: *Wahrheit u. Wahrhaftigkeit i. d. Phil. N's* (tesis, Bonn), 1933.—Flake, O.: *N.*, 1946.—Hildebrandt, K.: *Gesundheit und Krankheit in N's Leben und Werk*, 1926.—Jaspers, K.: *N.*, 1936.—El mismo: *N. u. d. Christentum*, 1946.—Kein, O.: *D. Apollinische u. Dionysische bei N. u. Schelling*, 1935.—Klages, L.: *D. phychologischen Errungenschaften N's*, 1926. 2ª ed. 1930.—Pfeil, H.: **N. u. d. Religion*, 1948.—Reyburn, H. A.: *N. A. Story of Human Philosopher*, 1948.—Reyburn, H. A. (y otros): *F. N.*, 1946.—Schlegel, W.: *N's Geschichtsauffasung*, 1937.—Steiff, U.: *Fr. N's Phil. des Triebes*, 1940.—Vetter, A.: *N.*, 1926.—Wolff, P.: *N. u. d. christliche Ethos*, 1940. (Véase también Lefebvre, H.: *Nietzsche*, esp. FCE.)

W. Dilthey

Bibliografía: Zeeck, T.: *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1911. [H. A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, 1944. Lleva una "cronología de las obras principales de Dilthey". Más completa, J. Gaos, Cuadernos Americanos, 1945, nº 5.]

Obras: Ges. Schriften, 12 vols. 1913 ss. (esp. FCE 8 vols.).—

Briefwechsel zw. D. u. Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897, 1923.—*D. junge D.*, Lebensbild in Briefen u. Tagebüchern, ed. C. Dilthey de Misch, 1933.

Estudios: Bischoff, D.: *W. D.'s geschichtl. Lebensphil.* 1935. —Bollnow, O. F.: **D., Einf. i. s. Phil.*, 1936. Dempf, A.: "W. D." BDP 1933.—Glock, K. T.: *W. D.'s Grundl. e. wiss. Lebensphil.*, 1939.—Groethuysen, B.: *Introd. à la pensée allemande depuis Nietzsche*, 1926.—El mismo: "Idée et pensée", *Refl. sur le journal de D.*, 1934.—Hodges, H. A.: *W. D., An Introduction*, 1944.—Flory, P. M.: *The principles of Teleology in the Phy of W. D.* (tesis, Cornell), 1934.—Landsgrebe, L.: *W. D.'s Theorie d. Geisteswissenschaften*, 1928.—Meinecke, F.: *D. Entstehung d. Historismus*, 2ª ed. 1946 (esp. FCE.).—Misch, G.: *Introd. al vol. V de los *Ges. Schriften*, 1924.—El mismo: *Vom Lebens- u. Gedankenkreis W. D.'s*, 1947.—El mismo: *Lebensphil.* u. Phänomenologie, 1930, 2ª ed. 1931.—(E. Imaz: *Asedio a Dilthey*, El Colegio de México, 1945.—El mismo: *El pensamiento de Dilthey: evolución y sistema.* El Colegio de México, 1946.) [Una bibliografía de los estudios sobre Dilthey, revisada por G. Misch, en H. A. Hodges, *W. D. An Introduction.*]

R. Eucken

Estudios sobre el autor: Becher, E.: *R. E. u. seine Phil.*, 1927. —Kalweit, P.: *E.'s religionsphil. Leistung*, 1927.—Schack, H.: *Denker u. Deuter*, 1938. Para las obras del autor y otros estudios sobre él véase Ue, IV.

O. Spengler

Obras: *Heraklitische Studien*, 1905 (esp.).— **Der Untergang d. Abendlandes*, 2 vols., 1918-22, 2ª ed. 1923-24 (esp.).—*Preussentum u. Sozialismus*, 1920.—*Der Staat*, 1924.—*D. Mensch u. d. Technik*, 1931 (esp.).—*Reden u. Aufsätze*, 1937. [Véase también en esp.: *Años de decisión.*]

Estudios: Bacskai, B.: *Verfall u. Aufstieg d. Kulturen*, 1943. —Haering, T. L.: *D. Struktur d. Weltgeschichte*, 1921.—Spies, E. (ensayos en el DT, 1922-23).—Schröter, M.: *Metaphysik d. Untergangs*, 1948.—Logos (número especial), 1921. [Véase también A. Toynbee, *Civilization on Trial* 1948, en el primer ensayo, el punto de vista polémico frente a Spengler.]

A. J. Toynbee

Obras (selección): **A Study of History*, 6 vols., 1934-39 (esp.). —*A Study of History*, compendiada por D. C. Somervell, 1947 (esp.).—*Civilization on Trial*, 1948 (esp.).

R. G. Collingwood

Obras (selección): *An Essay on philos. Method*, 1934.—*The Historical Imagination*, 1935.—*An Essay on Metaphysics*, 1940.—**The New Leviathan*, 1941.—*Idea of Nature*, 1945 (esp. FCE).—*The Idea of History*, 1946 (esp. FCE, véase también su *Autobiografía*, esp. FCE).

H. Keyserling

Obras (selección, además de las que se indican en Ue, IV): *Menschen als Sinnbilder*, 1926 (esp.).—*D. neuentstehende Welt*, 1926.—*Wiedergeburt*, 1927.—**Das Spektrum Europas*, 1928 (esp.).—*Amerika*, 1930.—*Südamerikanische Meditationen*, 1932 (esp.).—*La vie intime*, 1933 (esp.).—*La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*, 1934.—*Sur l'art de la vie*, 1936.—*Das Buch vom persönlichen Leben*, 1936.—*De la souffrance à la plénitude*, 1938 (esp.).—*Betrachtung d. Stille u. Besinnlichkeit*, 1941.

Publicaciones de la Escuela de Sabiduría: Der Leuchter, Anuario de la Escuela de Sabiduría, ed. H. K., 1919 ss.—*Der Weg d. Vollendung*, comunicaciones de la E. de S., 1920 ss.

Estudios: Adolph, H.: *D. Phil. d. Grafen K.*, 1927.—Röhr, R.: *K.'s magische Geschichtsphil.*, 1939.—Vollrath, W.: *Graf K. u. seine Schule*, 1923.

L. Klages

Bibliografía: Deussen, véase abajo; véase además *Homenaje*.

Obras (colección): *Stephan George*, 1902.—**Prinzipien der Charakterologie*, 1910, 4ª ed. con el título *D. Grundlagen der Charakterkunde*, 1928, ed. 7-8, 1936.—**Handschrift und Charakter*, 1916, ed. 19-20, 1941.—*Geist und Seele*, 1917.—*Mensch und Erde*, 1920, 7ª ed. 1937.—*Vom Wesen des Bewusstseins*, 1921, 3ª ed. 1933.—*Vom kosmogonischen Eros*, 1922, 4ª ed. 1941.—*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 1926.—**Der Geist als Widersacher der Seele*: I. Leben und Denkvermögen, 1929, 2ª ed. 1937; II. *Die Lehre vom Willen*, 1929, 2ª ed. 1939; III. *Die Wirklichkeit der Bilder*: 1. *Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder*, 2. Das Weltbild des Pelasgertums, 1932.—*Goethe als Seelenforscher*, 1932, 2ª ed. 1940.—*Graphologie*, 1932.—*Vom Wesen des Rhythmus*, 1933.—*Der Mensch und das Leben*, 1937, 2ª ed. 1940.—*Ursprünge der Seelenforschung*, 1942.

Exposición personal: DSPG, II.

Selección: Kern, H. (ed.) *Vom Sinn des Lebens, Worte des Wissens*, 1940.

Homenaje: *Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben und Geist*, en su 60 aniversario, ed. H. Prinzhorn, 1932.

Estudios: Bense, M.: *Anti-K.*, 1937.—Deussen, J.: *K.'s Kritik des Geistes*, 1934 (con bibliografía).—Kliefoth, M.: *Erleben und Erkennen*, 1938.—Lersch, Th.: "L. K.", BDP, 1928.—El mismo "E. Phil. des Lebens", BDP, 1931.—Ninck, M.: "Zur Phil. L. K.'s, Kt, 1931.—Prinzhorn, H.: *Charakterkunde d. Gegenwart*, 1931. —Schaber, G.: *D. Theorie d. Willens i. d. Psychol. v. L. K.*, 1939.—Walter, G.: "L. K. u. s. Kampf gegen den Geist", *Philos. Anzeiger*, 1928 (esp.).—Witte, W.: *D. Metaphysik L. K.'s*, 1939.

14. EDMUND HUSSERL

Fr. Brentano

Bibliografía: Kraus, O.: *Fr. B.* 1919.—Seiterich, E., véase abajo.

Edición completa: *Ges. philosophische Werke*, ed. A. Kastil y O. Kraus, 1922 ss. (no acabada).

Obras (además de las que se indican en Ue, IV): *D. Lehre Jesu u. ihre bleibende Bedeutung*, 1922.—**Psychologie v. empirischen Standpunkt*, 3 vols. 1924-28 (esp. parcial).—*Versuch üb. d. Erkenntnis*, 1925.—*Üb. d. Zukunft. d. Phil.*, 1929 (esp.).—*Vom Dasein Gottes*, 1929.—**Wahrheit u. Evidenz*, 1930.—*Kategorienlehre*, 1933.

Homenajes: *Monatshefte f. pädagogische Reform*, 1918.—Fürth, R. (ed.): *Naturwissenschaft u. Metaphysik*, 2 vols., 1938.

Estudios: Brück, M.: *Üb. d. Verhältnis Edmund Husserls zu F. B.* (tesis, Bonn), 1933.—Hauber, V.: *Wahrheit u. Evidenz b. F. B.* (tesis, Tubinga), 1936.—Katkov, G.: "Bewusstsein, Gegenstand, Sachverhalt. F. B. Studie", *Archiv. f. d. ges. Psychol.*, 1930.—Kraus, O.: **F. B. Z. Kenntnis s. Lebens u. Lehre*, 1919.—Margolius, H.: *D. Ethik F. B.'s*, 1929.—Most, O.: *D. Ethik F. B.'s u. ihre geschichtl. Grundlagen*, 1931.—Rogge E.: *D. Kausalprinzip b. F. B.*, 1935. —Seiterich, E.: *D. Gottesbeweise b. F. B.* (tesis, Friburgo de Brisgovia), 1936.—Utitz, E.: "F. B.", Kt, 1918.—Werner, A.: *D. psychol.-erkenntnistheoretischen Grundlagen d. Metaph. F. B.'s*. 1831.–Kastil, A.: *Die Phil. F. B.'s* (en su edición de Brentano), 1954.

A. Meinong

Estudios sobre el autor: Martinak, E.: *M. als Mensch u. als Lehrer*, 1925. Para las obras y otros estudios véase Ue, IV.

C. Stumpf

Obras (además de las que se indican en Ue, IV): *Gefühl u. Gefühlsempfindung*, 1928.—**Erkenntnislehre*, 2 vols., 1939-40.

Estudios: Hartmann, N.: (*in memoriam*), SPA, 1937.

E. Husserl

Bibliografía: Patocka, J.: *H. Bibliogr.* RIP, 1939 (2).

Obras: Über d. Begriff d. Zahl, 1887.—*Phil. d. Arithmetik, I,* 1891.—*Psychologische Studien zur elementaren Logik,* 1894.—*D. Folgerungskalkül u. d. Inhaltslogik,* 1891.—**Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900-01, 2ª ed. (corregida), 3 vols., 1913-21 (esp.). —"Phil. als strange Wissenschaft", L, 1910-11 (esp.).—*Ideen zu e. reinen Phänomenologie u. phämenologischen Phil.,* JPPhF 1913, 3ª ed. 1928 (esp. FCE).—*Vorlesungen zur Phänomenologie d. inneren Zeitbewusstseins,* ed. M. Heidegger, 1928.—"Phenomenology" en EB, 14ª ed. 1929.—**Formale u. transzendentale Logik,* JPPhF. 1919.—"Nachwort zu meinen *Ideen. . .*", PPhF, 1930.—*Méditations cartésiennes* (esp. El Colegio de México), 1932.—"Die Krisis der europ. Wissenschaften u. die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia* (Belgrado), 1936.—*Erfahrung u. Urteil,* ed. L. Landsgrebe, Praga 1939. "Die Frage nach dem Ursprung d. Geometrie als intentional-historisches Problem", ed. E. Fink, *Rev. internationale de philos.,* 1939, nueva ed. 1949.—"Entwurf e. Vorrede z. d. Logischen Untersuchungen" (1913), ed. E. Fink, *Tijdschrift voor Phil.,* 1939.—"Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", en: *Philosophical Essays* (véase abajo), 1940.—"Notizen zur Raumkonstitution", PPhR, 1940-1.—"Phänomenologie u. Anthropologie", la misma 1941-2. "Die Welt der lebendigen Gegenwart u. d. Konstitution der aussenleiblichen Umwelt", la misma 1945-6.

Obras póstumas: Husserliana: I. Cartesianische Meditationes u. *Pariser* Vorträge, ed. S. Stasser, La Haya, 1950; II. *Die Idee der* Phanomenologie. Cinco lecciones ed. W. Biemel, La Haya, 1950. III. *Ideen zu einer reinen* Phänomenologie *und* phänomenologischen Philosophie. 1. Buch: *Allgemeine Einführung in die reine* Phänomenologie, ed. W. Biemel, La Haya, 1950. IV. *Ideen* . . . 2. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, ed. W. Biemel, La Haya, 1952. V. *Ideen* . . . 3. Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften,* ed. W Biemel, La Haya, 1952. VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie,* ed. W. Biemel, La Haya, 1954. VII. Erste *Philosophie (1923-1924).* 1. Teil: *Kritische Ideengeschichte,* ed. R. Boehm, La Haya, 1956. Para las obras póstumas véase Van Breda, H. L.: "Les archives de H. à Louvain", RPN, 1945.

Homenajes: "Festschr. E. H.", JPPhF, volumen especial, 1929. —Farber, M. (ed.): *Philosophical Essays in Memory of E. H.* 1940.

Estudios· Becker, O.: "D. Phil. E. H's", Kt, 1930.—Berger, G. *Le cogito dans la philos. de H.* (tesis, París), 1941.—Ehrlich, W.:

Kant u. H., 1923.—Farber, M.: **The Foundation of Phenomenology*, 1943.—Fink, E.: *"D. Phil. H's i. d. gegenwärtigen Krisis", *Kt*, 1933 (con un prólogo de H. donde se dice: "ninguna proposición... que yo no la considere como mía").—Kraft, J.: *Von H. zu Heidegger*, 1932.—Levinas, E.: **La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de H.*, 1930.—Osborn, A. D.: *The Phy of E. H. in its Development* (tesis, Columbia), 1934.—"La phénoménologie", *Journées d'études de la Soc. Thomiste*, I, 1932.—Reyer, W.: *Einf. i. d. Phänomenologie*, 1926.—Rovighi, G. V.: *La filosofía di E. H.*, 1939.—Welch, E. P.: *The Phy of H.*, 1941. (Véase también Xirau, J.: *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología.* 1941.)

Revistas: *Jahrbuch f. Phil. u. phänomenologische Forschung*, 1913-30 (11 vols.). PPhR, 1940 ss.

15. MAX SCHELER

Bibliografía: Kraenzlin, G.: *M. S's phänomenol. Phil. mit. e. monogr. Bibliogr.*, 1934.

Obras: *Beiträge zur Feststellung d. Beziehungen zw. d. logischen u. ethischen Prinzipien* (tesis, Jena), 1899.—*D. transzendentale u. d. psychologische Methode*, 1900, 2ª ed. 1922.—*Über Ressentiment u. moral. Werturteil*, 1912 (esp.).—**Der Formalismus i. d. Ethik u. d. materiale Wertethik. Neuer Versuch d. Grundlegung e. ethischen Personalismus*, JPPhF, 1913-16, 2ª ed., 1921. 3ª ed. 1927 (esp.).—*Zur Phänomenologie u. Theorie der Sympathiegefühle u. von Liebe u. Hass*, 1913, 2ª ed. y con el título *Wesen u. Formen d. Sympathie*, 1923, 3ª ed. 1926, 4ª ed. 1931 (esp.).—*D. Genius des Krieges u. d. deutsche Krieg*, 1915.—*Abhandlungen u. Ausfsätze*, 2 vols., 1915, 2ª ed. con el título *Vom Umsturz der Werte*, 1919.—*Krieg u. Aufbau*, 1916.—*Die Ursachen des Deutschenhasses*, 1917.—**Vom Ewigen im Menschen*, I, 1921 (esp.).—*Schriften zur Soziologie u. Weltanschauungslehre*: I. Moralia, 1923; II. Nation u. Weltanschauung, 1923; III. 1. Konfessionen, 1924; III. 2. Arbeits- u. Bevölkerungsprobleme, 1924.—"Probleme e. Soziologie des Wissens", en: *Versuche zu e. Soziologie des Wissens*, ed. M. S., 1924; 2ª ed. y con el título *D. Wissensformen u. d. Gesellschaft*, 1926 (esp. parc.).—"Idealismus-Realismus", *Philosoph. Anzeiger*, 1927.—**Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (esp.).—*Philosoph. Weltanschauung*, 1929.—*Mensch u. Geschichte*, 1929 (esp.).—*D. Idee des Friedens u. d. Pazifismus*, 1931.—*Schriften aus d. Nachlass*, I, 1933.

Estudios: Altmann, A.: *D. Grundlagen d. Wertethik*, 1931.—Bachus, A.: *Einzelmensch, Familie u. Staat i. d. Phil. S's* (tesis, Bonn), 1936.—Daniels, D.: *D. Gemeinschaft bei M. S. u. Thomas v. Aquin* (tesis, Friburgo en Suiza), 1925.—Eklund, H., **Evangelisches u. katholisches in M. S's Ethik*, Uppsala Univ. Arsskrift,

1932.—Geyser, J.: *M. S's Phänomenologie d. Religion nach ihren wesentlichen Lehren*, 1924.—Heber, J.: *D. Problem d. Gotteserkenntnis i. d. Religionsphil. M. S's*, 1931.—Hugelmann, H.: *S's Persönlichkeitsidee* (tesis, Leipzig), 1927.—Kerler, H.: **M. S. u. die impersonalistische Lebensanschauung*, 1917.—Kreppel, F.: *D. Religionsphil. M. S's* (tesis, Erlangen), 1926.—Lennerz, P.: *S's Konformitätssystem u. d. Lehre d. katholischen Kirche*, 1924. —Pöll, W.: *Wesen u. Wesenserkenntnis* (tesis, Munich), 1936.—Przywara, E.: *Religionsbegründung. M. S.—J. H. Newman*, 1923. —Rohner, A.: **Thomas v. Aquin u. M. S.*, DT, 1923-26.—"Symposium on the significance of M. S. for Phy and Social Science", JPPhR, 1942.—Wilhelm, S.: *Das Bild d. Menschen i. d. Phil M. S's* (tesis, Dresde), 1937. Véase también la bibliografía sobre filosofía de los valores, § 10.

16. FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA. INTRODUCCIÓN

En general [1]

Bibliografía: RIP, 1949 (9).

Obras: Andersen, W.: *D. Existenzbegriff u. d. existentielle Denken i. d. neueren Phil. u. Theol.*, 1940.—Arendt, H.: "La philos. de l'existence", *Deucalion*, 1947.—Bollnow, O. F.: **Existenzphil.*, 3ª ed., 1949.—Brunner, A.: "Ursprung, u. Grundzüge d. Existenzphil", *Scholastik*, 1938.—Camus, A. (y otros): *De l'Existence*, 1945.—Cayré, F., De Corte, M., Descoqs, P. y otros: "L'existentialisme", *Revue de philos.* (1946), 1947.—Fabro, C.: *Introduzione all'esistenzialismo*, 1942.—Heinemann, F.: *Neue Wege d. Phil.*, 1929.—Jolivet, R.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, 1948.—Müller, M.: *Existenzphil. in geistigen Leben der Gegenwart*, 1949.—Ortegat, P.: *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, 1947.—Pfeiffer, J.: *Existenzphil., e. Einf. in Heidegger u. Jaspers*, 1933, nueva ed. 1949.—Przywara, E.: *Christliche Existenz*, 1934.—Wahl, J.: *Existence humaine et transcendance*, 1944.—El mismo: *Petite histoire de "existentialisme"*, 1947. —Werner, M.: *Der religiöse Gehalt d. Existenzphil.*, 1943. (Bobbio, N.: *El existencialismo*, Breviario 20 FCE; Abbagnano, N.: *Introducción al existencialismo*, Breviario 108 FCE.)

[1] Sólo por excepción hemos tenido en cuenta la riquísima bibliografía italiana sobre filosofía de la existencia. Para esto véase: Belezza, V. A.: "Bibliografia dell'esistenzialismo italiano", *Archivio di filos.*, 1946.

S. Kierkegaard

Bibliografía: Jolivet, R.: K., BESP, 1948, 4.
Obras: *Gesammelte Werke,* 12 vols., 1909-12.—*Works of K.,* ingl. W. Lowrie, L. M. Stevenson y otros, 1945 ss.
Estudios: Bohlin, T.: *S. K.,* 1923, 2ª ed. 1927.—Dempf, A.: *K's Folgen,* 1935.—Fischer, F. C.: *Die Nullpunktexistenz, darg. an d. Lebensform K's,* 1933.—Jolivet, R.: *Introduction à K.,* 1946 (esp.).—Künzli, A.: *D. Angst d. modernen Menschen* (tesis, Univ. de Zurich), 1947.—Löwith, K.: *K. u. Nietzsche,* 1933.—Ruttenbeck, W.: **S. K. der christliche Denker u. sein Werk,* 1929.—Wahl, J.: **Études Kierkegaardiennes,* 1938.—(Walter Lowrie: *A Short Life of K.* Y su biografía más extensa. Véase también Collins, J.: *El pensamiento de Kierkergaard,* Breviario 140 FCE).

N. Berdiaev

Obras (selección): *Das Schicksal d. Menschen in unserer Zeit,* 1935.—*Cinq méditations sur l'existence,* 1936.—*Essai de métaphysique eschatologique,* 1946.—*Dialectique existentielle du divin et de l'humain,* 1947.

M. Merleau-Ponty

Obras: *La structure du comportement,* 1942.—**Phénoménologie de la perception,* 1945 (esp. FCE.).—*Humanisme et Terreur,* 1947.—*Sens et nonsens,* 1948 (esp. 2ª parte, *Existencialismo y marxismo*).

S. de Beauvoir

Obras (filosóficas): *L'existentialisme et la sagesse,* 1948.—*Pour une morale de l'ambiguïté,* 1947 (esp.).—*Le deuxième sexe,* 1949, 2 vols. (esp.).

17. MARTIN HEIDEGGER

Bibliografía: De Waehlens, A.: véase abajo; Meiler, R., véase abajo.
Obras: *D. Lehre vom Urteil im Psychologismus* (tesis, Friburgo en Brisgovia), 1914.—*D. Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Scotus,* 1916.—"D. Zeitbegriff i. d. Geschichtswissenschaft", *Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik,* 1916.—**Sein und Zeit,* I, JPPhF, 1927 y sep. 1929, 4ª ed. 1935 (esp. FCE).—*Kant u. d. Problem der Metaphysik,* 1929, 2ª ed., 1950 (esp. FCE).—"Vom Wesen des Grundes", JPPhF (Homenaje a Husserl), 1929, 2ª ed. 1931 (esp.).—*Was ist Metaphysik?* 1929, 5ª ed. 1949 (esp.).—*D. Selbst-*

behauptung d. deutschen Universität (discurso rectoral), 1933.—*Hölderlin u. d. Wesen der Dichtung*, 1937 (esp. FCE, con el título Arte y poesía), nueva ed. en: *Wort u. Wahrheit*, 1948.—Himno de Hölderlin: *Wie wenn am Feiertage*, 1941.—*Platons Lehre von d. Wahrheit, Jb. f. geist. Überlieferung*, 1942, 2ª ed. con un apéndice: "Briefe üb. d. 'Humanismus' ", 1947 (esp.).—Poema de Hölderlin: "Andenken", en *Hölderlin, Gedenkschr. z. 100. Todestag*, 1943.—*Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, 1944.—*Vom Wesen d. Wahrheit*, 1943, 2ª ed. 1949.—*Holzwege*, 1950.—*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1950.

Homenajes: M. H's Einfluss auf die Wissenschaften, 1949. Anexo con versión del 60 cumpleaños de M. H.

Estudios: Beck, M.: "Kritik d. Schelling-Jaspers-H'schen Ontologie", *Phil. Hefte*, 1934.—Delp, A.: *Tragische Existenz, Zur Phil. M. H's*, 1935 (esp.).—Delfgaauw, B.: *H. en Sartre, Tijdschr. voor Phil.*, 1948.—Droege, T.: "D. Existenzphil., M. H's", DT, 1938.—Dyroff, A.: "Glossen zu H's Sein u. Zeit", en: *Philosophia Perennis*, II, 1930.—Fischer, A.: *D. Existenzphil. M. H's*, 1935.—Hoberg, C. A.: *D. Dasein im Menschen* (tesis, Munich), 1937.—Kraft, J.: *Von Husserl zu H.*, 1932.—Levinas, E.: "M. H. et l'ontologie", RP, 1932.—El mismo: *En découvrant l'existence avec Husserl et H.*, 1949.—Meiler, R.: *H's Existenzphil. im Aufriss*, 1945.—Misch, G.: *Lebensphil. u. Phänomenologie*, 1930, 2ª ed. 1931.—Schott, E.: *D. Endlichkeit d. Daseins nach M. H.*, 1930.—Sternberger, A.: *D. verstandene Tod*, 1934.—De Waehlens, A.: **La philos. de M. H.*, 1945 (esp.).—El mismo y Biemel, W.: Introducción a: *De l'essence de la vérité* (de H.), 1948.—(Gaos, J.: *Introducción a "El ser y el tiempo"*, FCE.)

18. JEAN-PAUL SARTRE

Bibliografía: Jolivet, R.: "Franz. Existenzphil.", BESP, 1948, 9.

Obras (filosóficas): *L'imagination*, 1938.—*Esquisse d'une théorie de l'émotion*, 1939 (esp.).—*L'imaginaire*, 1940 (esp.).—**L'Être et el Néant*, 1943 (esp.).—*L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (esp.).—*Reflexions sur la question juive*, 1946 (esp.).—Descartes (selección y ed. de S.), 1946.

Revista: Les Temps modernes, 1945 ss.

Estudios: Beigbeder, M.: *L'homme Sartre*, 1947.—Campbell, R.: *J. P. S. ou une littérature philos.*, 1945 (esp.).—Haefliger, O.: *Wider den Existentialismus*, 1949.—Jeanson, F.: **Le problème moral et la pensée de S.* (Prólogo de S.), 1947.—Paissac, H.: *Le Dieu de Sartre*, 1950.—Varet, G.: *L'ontologie de S.*, 1948.—De Waehlens, A.: "Heidegger et S.", *Deucalion*, 1946.—Wahl, J.: "La liberté chez S.", la misma.—El mismo: "Essai sur le néant d'un problème", la misma.

19. GABRIEL MARCEL

Bibliografía: Jolivet, R.: *Franz. Existenzphil.*, BESP, 1948, 9.

Obras: "Les conditions dialectiques d'une philos. de l'intuition", RMM, 1912.—"Existence et objectivité", RMM, 1914.—**Journal Métaphysique* (1912-1913), 1927; nueva ed., 1935.—"Position et approches concrètes du mystère ontologique", en *Le Monde cassé*, 1933 y sep. 1949.—**Être et Avoir*, 1935.—*Du refus a l'Invocation*, 1940.—*Homo viator*, 1944 (esp.).—*La métaphysique de Royce*, 1945.—*Regard en arrière*, en ocasión de su homenaje.—*The Phy of Existence*, 1949.—*Le mystère de l'être*, 1950 (esp.).

Homenaje: Existentialisme chrétien: G. M., prés. par E. *Gilson*. 1947 (con bibliografía).

Estudios: De Corte, M.: *La phil. de G. M.*, 1937.—El mismo: Introducción a: *Positions et approches...* (de M.), 1949.—Delhorme, J.: *La phil. de G. M.*, RT, 1938.—Ricoeur, P.: *G. M. et Karl Jaspers*, 1947.—Wahl, J.: "Le *Journal métaphysique* de G. M.", en: *Vers le concret*, 1932.

M. Buber

Obras: *Daniel*, 1913.—*Ich u. Du*, 1923 (esp.).—*Zwiesprache*, 1929.—*Die Frage an den Einzelnen*, 1936.—*Dialogisches Leben*, 1947.— *Hasidism*, 1948. (Véase también *¿Qué es el hombre?*, Breviario 10 FCE y *Caminos de Utopía*, Breviario 104 FCE.)

Estudios: Kohn, H.: *M. B.*, 1930.—Maringer, S.: *M. B's Metaphysik der Dialogik*, (tesis, Zurich), 1936.—Smith, S. G.: *The Thought of M. B.*, 1949.

20. KARL JASPERS

Obras: *Allgemeine Psychopathologie*, 1913, 4ª ed. (corregida), 1946 (esp.).—**Psychologie d. Weltanschauungen*, 1919, 3ª ed. 1925.—*Strindberg u. van Gogh*, 1922, 2ª ed. 1926 (esp.).—*D. Idee d. Universität*, 1923.—*D. geistige Situation d. Zeit*, 1931, 5ª ed. 1933 (esp.).—*Max Weber, Deutsches Wesen im polit. Denken, im Forschen u. Philosophieren*, 1932.—**Philosophie*, 3 vols.: I. Philos. Weltorientierung, II. Existenzerhellung, III. Metaphysik, 1932.—*Vernunft u. Existenz*, 1935.—*Nietzsche, Einf. i. d. Verständn. s. Philosophierens*, 1936, 2ª ed. 1947.—*Existenzphil.*, 1938.—*Descartes u. d. Phil.*, 1937.—*La mia filosofia*, 1946.—*D. Idee d. Universität*, 1946 (no es una segunda edición del ensayo de 1923).—*D. Schuldfrage*, 1946.—*Nietzsche u. d. Christentum*, 1946.—*Philosophische Logik*, I. *Von der Wahrheit*, 1948.—*Der philos. Glaube*, 1948 (esp.).—*Vom Wesen u. Ziel d. Geschichte*, 1949 (esp.).—*Einführung in d. Phil.*, 1949 [Breviario 77 FCE].

Estudios: Feith, R. E.: *Psychologismus u. Transzendentalismus bei K. J.,* 1945.—Dufrenne, M. y Ricoeur, P.: **K. J. et la philos. de l'existence* (prólogo de J.), 1947.—Gehlen, A.: "J's Phil.", BDP, 1932.—Hersch, J.: *L'ilusion philosophique* (tesis, Ginebra), 1936.—Marcel, G.: *Du refus à l'invocation,* 1940.—Pareyson, R.: *La filosof. dell'esistenza di C. J.,* 1940.—Ramming, G.: *H. Rickert u. K. J.,* 1948.—Ricoeur, P.: *G. Marcel et K. J.,* 1948.—De Tonquedec, J.: *Une philos, existentielle: L'existence d'après K. J.,* 1945.—Welte. B.: *D. phil. Glaube bei K. L.,* simposio 1949. Véase también la bibliografía del § 16 (Bollnow, Pfeiffer).

21. FILOSOFÍA DEL SER

En general

Kerler, D. H.: *Die auferstandene Metaphysik,* 1921.—Lehmann, G.: *Die Ontologie d. Gegenwart in ihren Grundgestalten,* 1933. —Menzer, P.: *Deutsche Metaph. d. Gegenwart,* 1931.—Metz.—Wust, P.: *Die Auferstehung d. Metaphysik,* 1920.

Sobre la filosofía del espíritu: RIP (5) [Bibl.].

H. Driesch

Bibliografía: Heinichen, O.: D's *Phil.,* 1924.

Obras (además de las indicadas en Ue, IV): *Metaphysik,* 1924 (esp.).—*Relativitätstheorie u. Phil.,* 1924 (esp.).—*Grundprobleme der Psychologie,* 1926.—*Metaphysik d. Natur,* 1927.—*Die sittliche Tat,* 1927 (esp.).—*Der Mensch u. d. Welt,* 1928 (esp.).—*Phil. Forschungswege. Ratschläge u. Warnungen,* 1930.—*Parapsychologie,* 1932.—*Die Überwindung d. Materialismus,* 1935.—*D. Maschine u. d. Organismus,* 1935.—*Alltagsrätsel d. Seelenlebens,* 1938. —*Selbstbesinnung u. Selbsterkenntnis,* 1940.—*Biologische Probleme höherer Ordnung,* 1941.

Exposición personal: PGS, I, DSPG, I.

Homenajes: Schneider, H. y Schingnitz, W. (ed.) *Wissen u. Leben,* 1927.—Schingnitz, W. (ed.): *Ordnung u. Wirklichkeit,* 1927.—*Arch. f. Entwicklungsmechanik d. Organismen* (2 vols.). 1927.

Estudios: Gehlen, A. Z.: *Theorie d. Setzens u. d. setzenhaften Wissens b. D.* 1927.—Heinichen, O.: D's *Phil.,* 1924.—Hauss, E.: *Rationale Biologie u. ihre Selbstkritik,* 1938.—Oakeley, H. D.: "On Prof. D's Attempt to combine a Phy of Life and a Phy of Knowledge", PAS, 1921.—Ungerer, E.: "H. D's Phil. des Organischen", BDP, 1941.

H. Maier

Obras (además de las indicadas en Ue, IV): "Alois Riehl', Kt., 1926.—*Phil. der Wirklichkeit,* 3 vols., 1926-35.—"Die mechanische Naturbetrachtung u. d. 'vitalistische' Kausalitat", SPA, 1928.—"Die Anfage d. Phil. d. dt. Idealismus", SPA, 1930.

Estudios: Hartmann, N.: "H. M's Beitrag z. Problem d. Kategorien", SPA, 1938; (*in memoriam*) BDP, 1934.—Spranger, E:. "Gedächtnisrede auf H. M.", SPA, 1934.

O. Spann

Obras (selección): Der *wahre Staat,* 1921, 4ª ed. 1938.—*Tote u. lebendige Wissenschaft,* 1921, 4ª ed. 1935.—**Kategorienlehre,* 1924, 2ª ed. 1939.—*Der Schöpfungsgang des Geistes. D. Wiederherst. d. Idealismus auf allen Gebieten d. Phil.,* 1928.—**Gesellschaftsphil.,* 1928 (esp.).—**Geschichtsphil.,* 1932.—*Philosophenspiegel. D. Hauptlehren d. Phil. begrifflich dargestellt,* 1933.—*Kämpfende* Wissenschaft, Ges. Abhandlungen, 1934.—*Erkenne dich selbst!,* 1935.—*Naturphil.,* 1937.—*Religionsphil.,* 1947.—D. *phil. Gesamtwerk* in Auszug, ed. H. Riehl, 1950.

Estudios: Dunkmann, K.: Der *Kampf* um O. S., 1928.—Räber, H.: O. *S's Phil., d. Universalismus,* 1937.—Räber, L.: (resumen de la *Kategorienlehre*), DT, 1940.—Wrangel, G.: Das *universalistische System von* O. S. (tesis, Friburgo en Brisgovia), 1929.

W. R. Inge

Obras (selección): *Faith and Knowledge,* 1904.—*Truth and Falsehood in Religion,* 1906.—**The Phy of Plotinus,* 2ª ed. (GL), 1918, 3ª ed. 1929.—Outspoken Essays, 2ª ed., 1919-22.—*Phy and Religion,* CBP, I.—*God and the Astronomers,* 1933.

J. Laird

Obras: *Problems of the Self,* 1917.—*A Study in Realism,* 1924. —"How our Minds may go beyond themselves in their knowing", CBP, I.—*Our Minds and our Bodies,* 1925.—*A Study in moral Theory,* 1926.—*Modern Problems in Phy,* 1928.—*The Idea of Value,* 1929.—*Knowledge, Belief and Opinion,* 1931.—*Morals and Western Religions,* 1931.—*Hume's Phy of human Nature,* 1932. —*Hobbes,* 1934.—*An Inquiry into Moral Notions,* 1935.—*Recent Philosophy,* 1936.—**Theism and Cosmology* (GL), 1940.—**Mind and Deity* (GL), 1941.

A. E. Taylor

Obras (selección): *The Problem of Conduct*, 1901.—*Elements of Metaphysics*, 1903, 2ª ed. 1930.—"The Freedom of Man", CBP II.—*The Problem of Evil*, 1929.—**The Faith of a Moralist* (GL), 2 vols., 1930, 2ª ed. (1 vol.) 1937.—*Philosophical Studies*, 1934. —*The Christian Hope of Immortality*, 1938.—Does God *exist?* 1945. Además un gran número de ensayos y obras sobre la historia de la filosofía (entre ellos, *El pensamiento de Sócrates*, Breviario 161 FCE).

Con ocasión a su muerte: Porteous, A. J. D., Mind, 1946.

M. Blondel

Obras (selección): **L'action* (tesis, París), 1893 (se suele citar como primera *Action*).—*Histoire et dogme*, 1904.—*Une énigme historique: le "vinculum substantiale", d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930.—*Le problème de la philos. catholique*, 1932.—**La pensée*, 2 vols., 1934-35.— *Pour la phil. intégrale*, 1934.—**L'Être et les êtres*. Essai d'une ontologie concrète et intégrale, 1935.—**L'action*, 2 vols., 1936-37 (se cita como segunda *Action*; no se trata de una segunda edición de la primera).—*Lutte pour la civilisation et philos. de la paix*, 1939.—*La philos. et l'esprit chrétien*, 2 vols., 1944-46.—Exigences *phil. du christianisme*. 1950.

Homenaje: Archambault, P. (ed.): *Hommage à M. B.*, 1946.

Estudios: Archambault, P.: *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre de M. B.*—El mismo: "La théorie de la connaissance dans la philos. de M. B." RNP, 1930.—El mismo: *Initiation à la philos. blondelienne*, 1941.—D'Hypernon, T.: *Le blondélisme*, 1933.—Dumery, H.: **La phil. de l'action*, 1949.—Lefèvre, F.: *L'itinéraire philosoph. de M. B.*, 1928.—Romeyer, B.: **La philos. religieuse de M. B.*, 1943.

G. Jacoby

Obras: *Herders u. Kants Ästhetik*, 1907.—*Der Pragmatismus*, 1909.—*Herder als Faust*, 1911.—**Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, 2 vols., 1925-32.—"Geist", en *Pädag. Lexikon*, ed. H. Schwarz, 1929.—"Neue Ontologie", en: *Geistige Arbeit*, 1935. —"Die Welt als Vorstellung u. d. Welt als Wille ontologisch betrachtet", en: *Gedächtnisschr. f. A. Schopenhauer*, 1938.

Estudios: Günther, E.: *D. ontol. Grundlagen der neueren Erkenntnislehre*, 1933.—Freitag-Loeringhoff, B.: *D. ontol. Grundlagen d. Mathematik*, 1937.

R. Le Senne

Obras: *Introduction à la philos.*, 1925, 2ª ed., 1939 (esp.).—*Le mensonge et le caractère* (tesis, París), 1930.—*Le devoir* (tesis, París), 1930.—**La description de la conscience. Obstacle et valeur*, 1934.—*Traité de morale générale*, 1942.— *Traité de caractérologie*, 1945.—*Le Devoir*, 1950.

Estudios: Delasalle, J.: "La philos. de M. R. le S.", RNP, 1936.

L. Lavelle

Bibliografía: Delfgaauw, véase más abajo.

Obras: *La dialectique du monde sensible* (tesis, París), 1921.—*La perception visuelle de la profondeur* (tesis, París), 1921.—**De l'Être* 1927, 2ª ed. (corregida) 1947.—*La conscience de soi*, 1933.—*La présence totale*, 1934.—*Le moi et son destin*, 1936.—**De l'Acte*, 1937.—*L'erreur de Narcisse*, 1939.—*Le mal et la souffrance*, 1940.—*La parole et l'écriture*, 1942, 2ª ed. 1947.—*La phil. française entre les deux guerres*, 1942.—**Du temps et de l'éternité*, 1945.—*Introduction à l'ontologie*, 1947 (Breviario 85 FCE).—*Les puissances du moi*, 1948 (esp.).

Estudios: Delfgaauw, B. M., I.: *Het spiritualistisch existentialisme van L. L.* (tesis), 1947.—Grasso, G.: *L. L.*, Brescia, sin fecha.—Nobile, O. M.: *La filosofia di L. L.*, 1943.—True, G.: *De J.-P. Sartre à L. L.*, 1946.—De Waehlens, A.: *Une phil. de la participation. L'actualisme de M. L. L.*, RNP, 1939.

Samuel Alexander

Bibliografía: *Philosophical and Literary Pieces*, ed. J. Laird, 1939.

Obras: *Moral Order and Progress*, 1889, 3ª ed. 1899.—*Locke*, 1908.—**Space, Time and Deity*, 1920, 2ª ed. 1927.—*Beauty and other Forms of Value*, 1933.—*Philosophical and Literary Pieces*, ed. J. Laird, 1939.

Estudios: Devaux, Ph.: *Le système d'Alexander*, 1929.—Van Hall, G.: *The Theory of Knowledge of A.* (tesis de la Gregoriana de Roma), 1936.—Konvitz, M. R.: *The Nature of Value. The Phy of S. A.*, 1946.—Laird, J.: "Memoir", en: *Philosophical and Lit. Pieces*.—McCarthy, J. W.: *The Naturalism of S. A.*, 1948.—Metz.—Stout, G. H.: "S. A.", Mind, 1940.—"The Phy of S. A.", Mind, 1940.

C. L. Morgan

Obras: Animal Life and Intelligence, 1890.—*Introd. to comparative psychology*, 1894.—*Psych. for Teachers*, 1895.—*Habit and Instinct*, 1896.—*The Interpretation of Nature*, 1905.—*Animal Behaviour*, 1908.—*Instinct and Experience*, 1912.—*Herbert Spencers Phy of Science*, 1913.—**Emergent Evolution* (GL), 1923.—**Life, Mind and Spirit* (GL), 1926.—*Mind at the Crossways*, 1929.—*The Animal Mind*, 1930.—*The Emergence of Novelty*, 1933.

P. Häberlin

Bibliografía: Kamm, P., en: *Kleine Schriften*, véase más abajo.
Obras (selección): *Wissenschaft u. Phil.*, 2ª ed., 1910-12.—*Die Grundfragen d. Phil.*, 1914.—*Der Leib u. d. Seele*, 1923.—*Das Geheimnis d. Wirklichkeit*, 1927.—*Allgemeine Aesthetik*, 1929.—*Das Wunderbare*, 1930. 5ª ed., 1940.—*Das Wesen d. Phil.*, 1934.—*Wider den Ungeist*, 1936.—**Naturphilosophische Betrachtungen*, 2ª ed., 1939-40.—*Der Mensch. Eine phil. Anthropologie*, 1941.—*Ethik im Grundriss*, 1946.—*Logik im Grundriss*, 1947.—*Handbüchlein d. Phil.*, 1949.
Homenaje: P. H. Kleine Schriften, ed. P. Kamm, 1948.

22. NICOLAI HARTMANN

Obras: Platos Logik des Seins, 1909.—*Des Proklus Diadochus philosoph. Anfangsgründe d. Mathematik*, 1909.—"Zur Methode d. Philosophiegeschichte", Kt., 1910.—"Systembildung u. Idealismus", en: *Philosoph. Arbeiten*, 1912.—*Philosoph. Grundfragen d. Biologie*, 1912.—"D. Frage d. Beweisbarkeit d. Kausalgesetzes", Kt., 1919.—**Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis*, 1921, 4ª ed. 1949.—*Aristoteles u. Hegel. Beitr. z. Phil. d. deutsch. Idealismus*, 1923, 2ª ed. 1933.—"Diesseits v. Idealismus u. Realismus", Kt., 1924.—**Ethik*, 1926, 3ª ed., 1949.—*D. Phil. d. deutschen Idealismus: I. Fichte, Schelling u. d. Romantik*, 1923; *II. Hegel* 1929.—*Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, 1931.—**D. Problem d. geistigen Seins*, 1933, 2ª ed. 1949.—"D. Philosoph. Gedanke u. s. Geschichte", SPA, 1936 (esp.).—**Zur Grundlegung d. Ontologie*, 1935, 3ª ed., 1949 (esp. FCE).—**Möglichkeit u. Wirklichkeit*, 1938, 2ª ed., 1949 (esp. FCE).—**D. Aufbau d. realen Welt*, 1940, 3ª ed., 1949 (esp. FCE).—"Neue Wege d. Ontologie", en: *Systematische Phil.*, ed. N. H. 1942 (esp.).—*Phil. der Natur*, 1950 (esp. FCE).
Exposición personal: DSPG, I.
Estudios: Cohn, J.: *Z. N. H's Wertethik*, L., 1926.—Endres, J.: "Z. Teleologieauffassung N. H's", PJ, 1942.—El mismo "D.

Schichtegendanke b. N. H.", DT, 1947.—Guggenberger, A.: *D. menschliche Geist u. d. Sein. E. Begegnung m. N. H.*, 1942.—Hirning, H.: *N. H's Lehre v. objektiven Geist u. s. These v. d. Voraussetzungslosigkeit d. Phil.* (tesis, Tubinga), 1937.—Konrad, A.: *Irrationalismus u. Subjektivismus*, 1939.—Kuhaupt, H.: *D. Problem d. erkenntnistheoret. Realismus in N. H's Metaph. d. Erkenntnis* (tesis, Münster), 1938.—Lehmann, G.: "D. Problem d. Realitatsgegebenheit", BDT, 1932.—Münzhuber, J.: "N. H's Ontologie u. d. philosoph. Systematik", BDP, 1939.—Seelbach, A.: *N. H's Kantkritik*, 1933.

Véase también la bibliografía sobre filosofía de los valores, § 10.

23. ALFRED NORTH WHITEHEAD

Bibliografía: The Philosophy of A. N. W., ed. P. A. Schilpp, 1941 (LLP); Cesslin, F., véase más abajo.

Obras:[1] *A Treatise of Universal Algebra with applications*, 1898 (contiene en pp. 33-116: *The Algebra of Logic*).—"Memoir on the Algebra of Logic", *Amer. Journ. of Mathem.*, 1902.—"On Cardinal Numbers", *ibid.* 1902 (con B. Russell).—"On mathematical Concepts of the Material World", *Phil. Trans. of the Royal Soc.*, 1906.—"Mathematics", EB., 11ª ed., 1911.—**Principia Mathematica* (con B. Russell), 3 vols., 1910-12-13, 2ª ed. 1925-27.—"Space, Time and Relativity", PAS, 1916. "La théorie relationiste de l'espace", RMM, 1916.—"The Organisation of Thought", PAS, 1917.—*An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919.—"Time, Space, Material: are they the ultimate Data of Science?", PAS, Supl. 1919.—**The Concept of Nature*, 1920, 2ª ed. 1926.—"The Idealistic Interpretation of Einsteins Theory", PAS, 1922.—"The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity", PAS, 1922.—*The Principle of Relativity with is applications to Physical Science*, 1922.— "Uniformity and Contingency", PAS, 1923.—"The Principle of Simultaneity", PAS, Supl. 1923.—**Science and the modern World*, 1926 (esp.).—*Religion in the Making*, 1926.—*Symbolism, its Meaning and Effect*, 1928.—**Process and Reality* (GL), 1929 (esp.).—*The Aims of Education and other Essays*, 1929.—*The Function of Reason*, 1929.—"The Nature of Mathematics", EB., 14ª ed. 1929.—**Adventures of Ideas*, 1933.—*Nature and Life*, 1934 (esp.).—*Modes of Thought*, 1938 (esp.).—"The Mathematics and the Good", en: LLP (véase más abajo), 1941.—*Essays in Science and Philosophy*, 1947 (con autobiografía).

Homenajes: Philosophical Essays for A. N. W. . . . by nine younger American Philosophers, 1936.—*The Phy of A. N. W.*, (LLP, 3), 1941.

Estudios: Alexander, S.: "Qualities", EB., 14ª ed. 1929.—Bera,

[1] No se mencionan las obras puramente matemáticas.

M. A.: A. N. W. *Un philosophe de l'expérience*, 1948.—Blyth, J. W.: *W's Theory of Knowledge* (tesis, Brown), 1936.—El mismo: "On Mr. Hartshorne's Understanding of W's Phy", *Phil. Review*, 1937.—Cesselin, F.: *La phil. organique de W.*, 1950.—Das, R.: *The Phy of W.*, 1938.—Emmet, D.: **W's Phy of Organism*, 1932.—Foley, L. A.: *A Critique of the Phy of Being of A. N. W. in the Light of Thomistic Phy* (tesis, Washington), 1946.—Johnson, A. H.: "The Psychology of A. N. W.", *Journ. Gen. Psych.*, 1945.—Hartshorne, Ch.: *Phy and Psychology of Sensation*, 1934. —El mismo: "On some Criticism of W's Phy", *Phil. Review*, 1935.—El mismo: "The Interpretation of W.", la misma, 1939. —El mismo: *Das metaph. System W's*, ZPF, 1948.—Lintz, E. J.: *The Unity of the Universe according to A. N. W.* (tesis, Friburgo de Suiza), 1939.—Mascall, E. L.: *He Who Is*, 1943.—Moxley, D. J.: "The Conception of God in the Phy of W.", PAS, 1934. —Stallknecht, N. P.: *Studies in Phy of Creation*, 1934.—Stebbing, L. S.: "Concerning Substance", PSA, 1930.—La misma: "Is the 'Fallacy of Simple Location' a Fallacy?". PAS, Supl. 1927.—Wahl, J.: *"La phil. spéculative de W.", en: *Vers le concret*, 1932. —Wells, H. K.: *Process and Unreality*, 1950.—Wind, E.: *Mathematik u. Sinnesempfindung. Materialen zu. e. W.—"Kritik"*. L, 1932.

24. TOMISMO [1]

Bibliografías: Wyser, P.: "Thomas v. Aq.", BESP, 1950, 14/15. —"Der Thomismus", la misma, 16/17.—Mandonnet, P. y Destrez, J.: *Bibliographie Thomiste*, 1921 (12,219 títulos, incompleta). Se prosigue en: **Bulletin Thomiste*, 1924 ss. (ciclos trienales; tablas, 1924-33) y en: DT, 1926 ss.—Bourke, V. J.: *Thomistic Bibliography 1920-40*, 1945.—Bibliografía de J. Maritain: *The Thomist*, 1943., RT, 1949.

Introducciones Gilson, E.: *Le Thomisme*, 1920, 5ª ed., 1945 (esp.).—Maritain, J.: Introd. *gén. à la phil.* (muchas ed.).—Sertil-

[1] Fuera de las cuatro últimas secciones, no incluimos más que obras de partidarios del tomismo en el sentido riguroso de la palabra. Como en la escuela tomista es costumbre desarrollar pensamientos sistemáticos en obras de historia de la filosofía (por ejemplo, en comentarios a Santo Tomás) hemos incluido varias de este género. Casi todas las obras capitales de los tomistas más destacados del presente (Garrigou, Maritain, Gilson, entre otros) han aparecido también en traducciones inglesas. En latín, en inglés y en italiano encontraremos una abundante y original bibliografía tomista; pero hubo que omitirla salvo en contadas ocasiones. Nuestra bibliografía no comprende más que un extracto de la larga lista de la escuela literariamente más fecunda en la actualidad.

langes, A. D.: *Les grandes thèses de la phil. thomiste*, 1928 (esp.). —De Wulf, M.: *Initiation a la phil. thomiste*, 2ª ed., 1949.

Exposiciones sistemáticas generales: Gredt, J.: **Elementa phil. aristotelico-thomisticae*, 3 vols., 1899, 7ª ed., 1937.—Jolivet, R.: *Traité de philos.*, 4 vols., 1939-42, 3ª ed., 1949 ss.—Mercier, D., Nys, D., De Wulf, M.: *Cours de philos., 11 vols., 1892 ss. (numerosas ediciones).

Comentarios a Santo Tomás: S. Thomas d'Aq., Somme Théologique, ed. de la Revue des Jeunes, 1925 ss. (hasta ahora 46 vols. en latín y francés con comentarios). Edición completa en latín y español de la Summa *Theologica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947 ss.

Obras (selección): Barbado, E. M.: Introd. *à la psychologie expérimentale*, fr. P. Mazoyer, 1931.—Baur, L.: *Metaphysik*, 1922, 3ª ed., 1935.—Delos, J. T.: *La société internat. et les principes du droit publ.*, 1929.—Fabro, C.: *La nozione metafis. di partecipazione sec. S. Tommaso d'Aq.*, 1929.—De Finance, J.: *Etre et agir dans la phil. de S. Th.*, 1925.—Forest, A.: *La réalité concrète et la dialectique*, 1931.—El mismo: *La structure métaphys. du concret selon S. Th. d'Aq.*, 1931.—El mismo: *Du consentement à l'être*, 1936.—Garin, P.: *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, 2 vols., 1932.—Garrigou-Lagrange, R.: **Le sens commun*, 1909, 3ª ed., 1932.—El mismo: *Dieu*, 1915, 5ª ed., 1928.—El mismo: *Le réalisme du principe de finalité*, 1932.—Geiger, L. B.: *La participation dans la phil. de S. Th. d'Aq.*, 1942.—Gilson, E.: **L'esprit de la phil. médiévale* (GL), 1932, 2ª ed., 1944.—El mismo: **Réalisme thomiste et la critique de la connaissance*, 1939. —El mismo: *L'être et l'essence*, 1948.—Greenwood, T.: *Les fondements de la logique symbolique*, 2 partes, 1938.—Horvath, A.: *Die Metaphysik d. Relationen* (tesis, Friburgo de Suiza), 1914.—El mismo: *Das Eigentumsrecht nach d. hl. Th. v. Aq.*, 1929.—El mismo: *Der thomist. Gottesbegriff*, 1941.—Lachance, L.: *L'humanisme politique de S. Th.*, 2 vols. 1939.—El mismo: *Le concept de droit selon Aristote et S. Th.*, 2ª ed., 1946.—Legrand, J.: *L'univers et l'homme dans la phil. de S. Th.*, 1945.—Manser, G. M.: **Das Wesen d. Thomismus*, 1932, 3ª ed., 1949.—El mismo: *Das Naturrecht in thomist. Beleuchtung*, 1944.—Maritain, J.: *Art et Scolastique*, 1919, 3ª ed., 1935.—El mismo: *Réflexions sur l'intelligence*, 1924, 5ª ed., 1939.—El mismo:—**Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932, 2ª ed., 1946.—El mismo: *Sept leçons sur l'être*, 1934.—El mismo: *Science et sagesse*, 1935.—El mismo: *La phil. de la nature*, 1936.—El mismo: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939.—Mausbach, J.: *Dasein u. Wesen Gottes*, 2 vols., 1930-39.—Noel, L.: *Le réalisme immédiat*, 1938. —Nys, D.: *La notion de temps*, 1904, 3ª ed., 1925.—El mismo: *La notion de l'espace*, 1922, 2ª ed., 1930.—Penido, M.: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931 (importante introducción

filosófica).—Pieper, J.: *Wahrheit d. Dinge*, 1947.—El mismo: *Was heisst philosophieren?*, 1948.—Rabeau, G.: *Species. Verbum*, 1938.—El mismo: *Le jugement d'existence*, 1938.—De Raeymaeker, L.: *Phil. de l'être*, 1946, 2ª ed., 1947.—Ramírez, J.: "De analogía", *Ciencia Tomista*, 1921-22 (está en preparación una nueva ed.).— Reiser, B.: *Formalphil. oder Logik*, 1920.—Richard, T.: *Phil. du raisonnement dans la science d'après S. Th. d'Aq.*, 1919.—Le Rohellec, J.: *Problèmes philosophiques*, 1933.—Roland-Gosselin, M. D.: *Essai d'une étude crit. de la connaissance*, 1932.—Sentroul, L.: *Kant et Aristote*, 1910.—Schilling, O.: *Staats- u. Sozialethik d. hl. Th. v. Aq.*, 2ª ed., 1930.—Sertillanges, A. D.: *La phil. de S. Thomas d'Aq.*, 2 vols., 1931, 2ª ed., 1940.—Tischleder, P: *Ursprung u. Träger d. Staatsgewalt nach d. Lehre d. hl. Th. v. Aq. u. seiner Schule*, 1923.—De Tonquedec, J.: *Les principes de la phil. thomiste. La critique de la connaissance*, 1929.—Webert, J.: *Essai de métaphysique thomiste*, 1927.—Welty, E.: *Gemeinschaft u. Einzelmensch*, 1935.—El mismo: *Von Sinn u. Wert d. menschlichen Arbeit*, 1946.—Wittmann, M.: *Die Ethik de hl. Thomas v. Aq.*, 1933 (Véase también Copleston, F. C.: *El pensamiento de Santo Tomás*, Breviario 154 FCE.)

Revistas (selección): *Angelicum* (Roma).—BT.—*Ciencia Tomista* (Salamanca).—DT.—*Divus Thomas* (Piacenza).—*Doctor Communis* (Roma.)—*The New Scholasticism* (Washington).—*Revue de phil.* (París).—*Revue des sciences phil. et théol.* (París).—RNP.—RT.—*Rivista di filosofia neoscolastica* (Milán).—*The Thomist* (Washington).—*Tijdschrift voor philosophie* (Lovaina).

Diccionarios y enciclopedias: Brugger, W.: *Phil. Wörterbuch*, 1948.—*The Catholic Encyclopaedia*, 1907-14 y Supl., 1922.—*Dictionnaire de Théol. Catholique*, 1908 ss. (contiene mucho material filosófico.)—Schütz, L.: **Thomaslexikon*, 1881, 2ª ed., 1885.

Homenajes y memorias de Congresos (selección de la lista ofrecida por Bourke, J., en el año 38): *Acta I Congressus thom. intern.*, 1925.—*Acta II Congr. Thom. Int.* 1936.—*Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, 1923, 2ª ed., 1935.—*Xenia Thomistica*, ed. Szabo, S., 3 vols., 1925.

Estudios históricos: Dezza, P.: *Alle origini del neotomismo*, 1940.—Heuss, A.: **Neuschol. Begründungsversuche f. d. Kausalprinzip* (tesis, Bonn), 1930.—Przywara, E.: "D. Problematik d. Neuscholastik", Kt., 1928 (no muy seguro).—De Raeymaeker, L.: *Introductio generalis ad phil. thomisticam*, 1931.—Riet, G.: **L'épistémologie thomiste*, 1946.—Viel, A.: "Mouvement thom. au XIXe s.", RT, 1909.—De Wulf, M.: "Le mouvement thom.", RNP, 1901.

Estudios críticos: Descoqs, P.: *Essai crit. sur l'hylémorphisme*, 1924.—El mismo: *Institutiones Métaph. Gen.*, 1925.—El mismo: "La distinction d'ess. et d'existence", *Arch. phil.*, 1929.—El mis-

mo: *Thomisme et Scolastique, à propos de M. Rougier*, 1927. —Eucken, R.: *Thomas v. Aquino u. Kant, ein Kampf zweir Welten*, 1901.—Fuetscher, L.: *Die ersten Seins- u. Denkprinzipien*, 1930.—El mismo: *Akt u. Potenz, e. krit.- syst. Auseinandersetzung mit d. neueren Thomismus*, 1933.—Hessen, J.: *D. Weltanschauung des Thomas v. Aq.*, 1926.—Mitterer, A.: *Wandel d. Weltbildes v. Thomas auf heute*, 2 vols., 1935-1936.—Rougier, L.: *La Scolastique et le thomisme*, 1925.—Santeler, J.: *Der Platonismus in d. Erkenntnislehre d. hl. Thomas v. A.*, 1939.—Stufler, J.: *Gott der erste Beweger aller Dinge*, 1936.—Zybara, J. S. (ed.), *Present-Day Thinkers and the New Scholasticism*, 1926.

Otros pensadores neoescolásticos

Obras (selección): Geyser, J.: *E. Hauptprobleme d. Metaphysik*, 1923.—El mismo: *Auf dem Kampffelde d. Logik*, 1926.—El mismo: *D. Prinzip v. zureichenden Grunde*, 1930.—El mismo: *D. Gesetz d. Ursache*, 1933. Homenaje: Rintelen, F. J. (ed.): *Philosophia Perennis*, 2 vols., 1930 (con bibliografía).—Maréchal, J.: *Le point de départ de la métaphysique*, 5 partes, 1923-26.—Przywara, E.: *Religionsbegründung: M. Scheler.—J. H. Newman*, 1923. —El mismo: *Kant heute*, 1930.—El mismo: *Analogia entis*, 1932.— Rousselot, P.: *L'intelectualisme de S. Thomas*, 1924.—De Vries, J.: *Denken u. Sein*, 1937.

Revistas: *Antonianum* (Roma).—AP.—*Gregorianum* (Roma). —PJ.—*Scholastik* (Eupen, Bélgica).—*Wissenschaft und Weisheit* (Friburgo de Brisgovia).

25. LÓGICA MATEMÁTICA

Bibliografías: Church, A.: "A Bibliogr. of Symbolic Logic", *The Journ. of Symb. Logic*. 1936 (esta revista va publicando sucesivas bibliografías).—Beth, E. W.: "Symbol. Logik u. Grundlegung d. exakten Wissenschaften", BESP, 1948 3.

Introducciones: Bochenski, I. M.: *Précis de logique math.*, 1949.—Carnap, R.: Abriss d. Logistik, 1929.—Hilbert, D. y Ackermann, W.: *Grundzüge d. theoretischen L.*, 1928, 3ª ed., 1947. —Tarski, A.: Einführung in *d. mathem. L. u. in d. Methodologie* d. Mathematik, 1937 (ingl. 1941).

Exposiciones sistemáticas generales: Feys, F.: *Logistik*, I. 1924. —Hilbert, D. y Bernays, P.: *Grundlagen d. Mathematik*, 2 vols., 1934-39, 2ª ed. (Michigan), 1944.—Quine, W. v. O.: *Mathematical Logic*, 1940, 2ª ed., 1947.—Scholz, H.: *Vorlesungen über d. Grundzüge d. mathe. Logik*, 2 vols., 1910-13, 2ª ed., 1925-27. [Véase también J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, FCE.]

Estudios históricos: Beth, E. W.: Geschiedenis der Logica,

1944, 2ª ed., 1947.—El mismo: *Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialectica*, 1947.—Feys, R.: **De ontwikkeling van het logisch denken*, 1949.—Joergensen, J.: A treatise of Formal Logic, tomo I, 1931.—Scholz, H.: *Geschichte d. Logik*, 1931. Véase también, anteriormente, *Homenajes* de Russell y Whitehead.

Para ulteriores estudios, véase Beth, BESP, 3.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adamson, R. (1852-1902), 64
Adler, M., 255
Agustín, San, 161, 174, 216
Alexander, S. (1859-1938), 18, 50, 51, 59, 65, 67, 222, 223, 225, 227-28, 237, 261, 268, 286
Alexándrov, G. F., 86, 287
Alain. *Véase* Chartier, E.
Andrónico de Rodas, 219
Anselmo, San, 198, 253
Ardigò, R. (1828-1920), 96
Aristóteles, 54, 60, 100, 109, 152, 181, 219, 223, 231, 242, 254
Asmus, W. F., 86
Avenarius, R. (1843-1896), 36 74, 115
Ayer, A. J. (1910), 76

Bacon, F. (1561-1626), 25
Bachelard, G. (1884-1962), 140
Bar-Hillel, Y., 15
Barth, K. (1886-1968), 176, 200
Baruzi, 51
Barzin, M., 284
Bauch, B. (1877-1942), 112, 113, *119-20*, 286
Bayer, R., 15, 282, 283
Beauvoir, S. de, 176
Becker, O. (1889), 151
Berdiaev, N. (1874-1948), 176
Bergson, H. (1859-1941), 10, 12, 21, 22, 41, 42, 43, 50, 51, 54, 105, 110, 122, *123-135*, 141, 142, 148, 161, 164, 173, 177, 179, 221, 258, 285, 286
Berkeley, G. (1685-1753), 25, 65, 115
Berling, 284
Beth, E. W., 15
Blondel, M. (1861-1949), 51, 123, 142, 221
Bochenski, I. M. (1902), 284
Boll, M., 76
Bollnow, O., 18
Bonnet, E. (1720-1793), 25
Boole, G. (1815-1864), 38
Bosanquet, B. (1848-1923), 48, 64
Boutroux, É. (1845-1921), 36, 43, 124
Boyer, Ch., 284
Bradley, F. H. (1846-1924), 21, 48, 49, 64, 69, 70, 138
Brehier, É. (1876-1952), 284
Brentano, F. (1838-1917), 39, 42, 150, 152
Broad, Ch. D. (1887-1971), 65, 66, 67
Brouwer, E. J., 280
Bruno, G. (1548-1600), 203
Brunschvicg, L. (1869-1944), 95, *105-111*, 286
Buber, M. (1878-1965), 202
Büchner, L. (1824-1899), 28
Burali-Forti, F., 280

Caird, E. (1835-1908), 29
Cantor, G. (1845-1918), 37, 280
Carnap, R. (1891-1970), 75, 79, 80, 81, 93, 279, 286
Case, Th. (1844-1925), 64
Cassirer, E. (1874-1945), 113
Castelli, E., 284
Cattaneo, C. (1801-1869), 96
Cohen, H. (1842-1918), 112, 242

Collingwood, R. G. (1891-1943), 147
Comte, A. (1798-1857), 28, 74, 169
Conrad-Martius, H., 151
Cornelius, H. (1863-1947), 111
Cousin, V. (1792-1867), 31
Croce, B. (1866-1952), 21, 59, 95, 96-105, 106, 110, 285

Chartier, E. (1868-1951), 105
Chéstov, L. (1866-1938), 176
Chiapelli, A. (1857-1932), 96

Darwin, Ch. (1809-1882), 29, 30
Deborin, G. A., 85, 286
Delfgaauw, M. I., 15
Descartes, R. (1596-1650), 24, 60, 106, 107, 109, 249
Descoqs, P., 255
Dewey, J. (1859-1952), 21, 52, 139-40, 286
Diderot, D. (1713-1784), 25
Dilthey, W. (1833-1911), 21, 30, 50, 122, 123, 143, 144-145, 146, 161, 162, 173, 177, 180, 285
Dockx, S. I., 284
Dostoievski, F. (1821-1881), 175
Driesch, H. (1867-1941), 43, 54, 200, 221, 285
Duhem, P. (1861-1916), 36, 285
Duns Scoto, 180
Dupréel, E., 284
Durkheim, É. (1858-1917), 47

Eddington, A. S. (1882-1924), 34, 35
Ehrenfels, Ch. (1850-1932), 150
Einstein, A. (1879-1955), 109, 268, 285
Engels, F. (1820-1895), 84, 87
Eucken, R. (1846-1926), 143, 161, 285
Ewing, A. C. (1900), 18, 65, 284

Farber, M., 151
Fechner, G. T. (1801-1887), 31
Ferrari, G. (1812-1876), 96
Feuerbach, L. (1804-1872), 28, 84
Fichte, J. G. (1762-1814), 28
Fouillé, A. (1838-1912), 45
Fraenkel, 271
Frege, G. (1848-1925), 38, 271, 280
Freud, S. (1856-1939), 46, 47, 285
Freyer, H. (1887), 146
Fuetscher, L., 255

Galileo (1564-1642), 110, 248, 249
Gardeil, A. (1859-1931), 50, 256
Garrigou-Lagrange, R. (1877-1964), 50, 256, 285
Gaultier, J. de (1858-1942), 142
Gauss, H., 15
Geiger, M. (1880-1937), 49, 151
Gentile, G. (1875-1944), 95, 97
Geyser, J. (1869-1948), 255
Gilson, É. (1884), 200, 256, 286
Gödel, K. (1906) 280, 286

Gonseth, F. (1890), 140, 284
Grabmann, M. (1875-1949), 256
Gredt, J. (1863-1940), 256
Green, Th. (1836-1882), 29

Häberlin, P. (1878-1960), 222, 228-230
Haeckel, E. (1834-1919), 29, 67, 216
Hahn, H. (1880-1934), 75
Haldane, J. S. (1860-1936), 35
Hamelin, O. (1856-1907), 29, 105
Hartmann, E. v. (1842-1906), 31
Hartmann, N. (1882-1950), 18, 51, 54, 151, 220, 222, 223, 225, *230-244*, 261, 286
Hegel, G. W. F. (1770-1831), 12, 13, 28, 48, 54, 84, 90, 99, 101, 106, 110, 192, 200, 231, 241
Heidegger, M. (1889), 19, 22, 80, 145, 151, 175, 176, 177, 178, 179, *180-191*, 194, 199, 202, 205, 286
Helmholtz, H. (1821-1894), 111
Helvetius, C. A. (1715-1771), 25
Herbart, J. F. (1776-1841), 31
Hessen, J., 221, 255
Hicks, G. D. (1862-1941), 64
Hilbert, D. (1862-1943), 280
Hildebrand, D. v., 49
Hobbes, Th. (1588-1679), 25
Höfler, A. (1853-1922), 150
Holbach, P. H. D. v. (1723-1789), 25
Hönigswald, R. (1875-1947), 111
Horvath, A. (1884), 256
Hume, D. (1711-1776), 25, 68, 69, 153, 154, 165
Husserl, E. (1859-1938), 10, 16, 22, 39, 40, 42, 49, 54, 64, 150, *151-160*, 161, 162, 175, 177, 180, 192, 285, 286, 287
Huxley, T. H. (1825-1895), 29

Ingarden, R. (1893), 16, 49, 151
Inge, W. R. (1861-1954), 221

Jacoby, G. (1881), 222
Jaensch, E. (1883-1940), 221
James, W. (1842-1910), 21, 41, 49, 50, *136-137*, 140, 143, 148, 173, 285
Janet, P. (1823-1899, 31
Jaspers, K. (1883-1969), 19, 175, 176, 178, 179, 180, 199, *202-215*, 285, 286
Jeans, J. H. (1877-1946), 35
Joad, C. E. M. (1891-1953), 65
Jodl, F. (1848-1914), 28
Jones, A. E. D., 75

Kant, I. (1724-1804), 25, 26, 27, 28, 40, 54, 78, 95, 99, 102, 106, 107, 112, 114, 117, 119, 149, 163, 167, 188, 204, 208, 231, 237, 243, 265
Kédrov, B. M., 86
Keyserling, H. (1880-1946), 147

Kierkegaard, S. (1813-1855), 21, 30, 175, 176, 177, 180, 181, 192, 200, 203
Klages, L. (1872-1956), 50, 51, 52, 144, 147, 286
Koyré, A. (1892-1964), 151
Kruse, Dr. H., 15
Külpe, O. (1862-1915), 42

Laas, E. (1837-1885), 28
Laberthonnière, L. (1860-1931), 142
Labriola, A. (1843-1903), 96
Lachelier, J. (1832-1918), 31
Lagneau, J. (1851-1894), 105
Laird, J. (1887-1946), 65, 221
Lalande, A. (1867-1963), 45
La Mettrie, J. O. (1709-1751), 25
Lange, F.A. (1828-1875), 111
Laplace, P. S. de (1749-1827), 34
Lask, E. (1875-1915), 50, 113
Lavelle, L. (1883-1951), 176, 221, 222, 225-226, 286
Le Dantec, F. (1869-1917), 45, 47
Leibniz, G. W. (1646-1716), 24, 38, 54, 61, 245, 250, 276
Lenin (1870-1924), 84, 85, 87, 89, 135, 285
Le Roy, E. (1870-1954), 51, 123, 143
Le Senne, R. (1882-1954), 221, 226, 286
Levinas, E., 151
Lévy-Bruhl, L. (1857-1939), 47, 285
Liebert, A. (1878-1947), 113
Liebmann, O. (1840-1912), 29, 111
Litt, Th. (1880-1962), 146
Locke, J. (1632-1704), 25, 65, 153, 154
Lo Shung Shu, 284
Lotze, R. H. (1817-1881), 31, 113
Lukasiewicz, J. (1878-1956), 271, 275, 281, 286

Mace, C. A., 75
Mac Keon, R., 284
Mach, E. (1838-1916), 36, 45
Maier, H. (1867-1933), 221
Maine de Biran, F. P. (1766-1824), 30, 123
Maksímov, A. A., 86
Manser, G. M., (1866-1950), 256
Mansion, A., 284
Marcel, G. (1889), 19, 22, 49, 175, 176, 177, 179 *s.*, 199-202, 240, 285, 286
Maréchal, J., 255
Maritain, J. (1882), 18, 50, 230, 256, 284, 286
Márkov, M. A., 86
Marx, K. H. (1818-1883), 84, 87, 135
Mascall, E. L., 255
Mausbach, J. (1861-1931), 256
McTaggart, E. (1866-1925), 48, 49
Meinong, A. (1853-1921), 39, 40, 42, 43, 64, 150, 285
Mercier, D. (1851-1926), 256
Merleau-Ponty, M. (1908-1961), 18, 19, 176, 287
Meyerson, É. (1859-1933), 285, 286
Mill, J. S. (1806-1873), 28, 69, 74
Minkowski (1885), 285

Misch, G. (1878), 18, 146
Mitin, M. B., 86
Moleschott, J. (1822-1893), 28
Moore, G. E. (1873-1958), 40, 43, 50, 65, 66, 69, 70, 82, 151, 285
Morgan, A. de (1806-1872), 38
Morgan, C. Ll. (1852-1936), 65, 227, 286
Morris, W., 278
Morselli, E. (1852-1929), 96
Münsterberg, H. (1863-1916), 113

Natorp, P. (1854-1924), 112, 114, 117
Neurath, O. (1882-1945), 75
Newton, I. (1643-1727), 33
Nietzsche, F. (1844-1900), 30, 31, 143, 161, 177, 192, 203, 216
Nunn, T. P. (1870-1944), 65

Ollé-Laprune, L. (1839-1899), 142
Ortega y Gasset, J. (1883-1955), 19
Ostwald, W. (1853-1932), 46, 47
Otto, 285

Parodi, D. (1870-1955), 105
Pascal, B. (1623-1662), 106, 164, 216
Passmore, 284
Paulsen, F. (1846-1908), 31
Pávlov, I. (1849-1936), 46, 47, 285
Peano, G. (1858-1932), 38
Peirce, Ch. S. (1839-1914), 136
Petrovici, 284
Petzäll, A., 282, 283
Petzoldt, J. P. (1862-1929), 74
Pfänder, A. (1870-1941). 49, 151
Planck, M. (1858-1947), 35, 285
Platón, 54, 60, 106, 107, 112, 136, 223, 245
Plessner, H., 18
Plotino, 54, 203, 214, 221
Poincaré, H. (1853-1912), 36, 37, 285
Popper, K. (1902), 75
Pos, H. J., 283
Post, E. (1897-1954), 281
Pradines, M., 51
Price, H. H. (1899), 65
Protágoras, 138
Proust, 193

Rashdall, H. (1858-1924), 138
Ravaisson-Molien, F. (1813-1900), 31, 123
Reichenbach, H. (1891-1953), 75, 76, *81-82*, 93, 286
Reid, L. T. (1895), 65
Reinach, A. (1883-1916), 151
Renouvier, Ch. (1815-1903), 29, 105
Rey, A., 135
Reymond, A., 284
Rickert, H. (1863-1936), 113, 115, 119, 120, 180, 286
Reiger, L., 284
Riehl, A. (1844-1924), 42, 111
Rilke, R. M. (1875-1926), 175
Robin, L., 282
Romero, F., 284
Rothacker, E. (1888-1965), 146

Ross, W. D. (1877-1971), 283
Rougier, L., 76
Royce, J. (1855-1916), 136, 200
Rubinstein, N., 86
Ruggiero, G. de (1888-1948), 15
Russell, B. (1872-1970), 9, 38, 43, 50, 52, 54, 57, 61, 63, *64-74*, 77, 93, 244, 245, 271, 272, 280, 285, 286
Ryle, G. (1900), 18, 76

Santayana, G. (1863-1952), 222
Sartre, J.-P. (1905), 15, 16, 19, 175, 176, 177, *191-199*, 200, 202, 205, 218, 287
Sassen, F., 284
Sciacca, M. F., 9, 284
Scheler, M. (1874-1928), 21, 49, 51, 52, 151, *161-172*, 242, 285, 286
Schelling, F. W. J. (1775-1854), 28, 203
Schiller, F. C. S. (1864-1937), 50, 136, *137-139*, 141, 285
Schlick, M. (1882-1936), 74, 75
Schneider, H. W., 284
Scholz, H. (1884-1956), 222, 271
Schopenhauer, A. (1788-1860), 30
Schröder, E. (1841-1902), 38
Sertillanges, A. D. (1863-1948), 256
Sidgwick, A. (1850-1943), 137, 138
Simmel, G. (1858-1918), 30, 111, 135
Sócrates, 109
Sorokin, P. (1889-1968), 147
Spann, O. (1878-1970), 222, 286
Spaventa, B. (1817-1883), 96
Spencer, H. (1820-1903), 29, 41, 57, 124, 138
Spengler, O. (1880-1936), 146, 147, 285
Spinoza, B. (1632-1677), 24, 106, 132, 203, 216, 245, 253
Spranger, E. (1882-1963), 146
Stalin, I. (1879-1953), 85, 86, 87, 287
Stammler, R. (1856-1938), 113
Stebbing, S. L. (1885-1943), 75
Stein, E. (1891-1942), 151
Stout, G. F. (1860-1944), 137
Stumpf, C. (1848-1936), 50, 152
Sturt, H. (1863-1946), 138

Tarski, A. (1902), 75, 279, 286
Tatarkiewicz, W., 284
Taylor, A. E. (1869-1945), 221
Ten Hoor, M., 284
Testa, A. (1784-1860), 96
Theodoridis, Ch., 284
Thomas, I., 15
Thomson, A. (1861-1933), 35
Tomás de Aquino (1224/25-1274), 12, 54, 175, 223, 255
Toynbee, A. (1889), 146, 147, 286
Troeltsch, E. (1865-1923), 146

Twardowski, K. (1866-1938), 39

Unamuno, M. de (1864-1937), 174

Caihinger, H. (1852-1933), 135, 285
Varisco, B. (1850-1933), 96
Vera, A. (1813-1885), 96
Vico, G. B. (1668-1744), 97
Vogt, K. (1817-1895), 28
Volkelt, J. (1848-1930), 29, 111
Voltaire (1694-1778), 67
Vorländer, K. (1860-1928), 113
Vouillemin, Gral., 76

Walter, E. J., 15
Watson, J. (1878-1959), 46, 139, 285
Weber, M. (1864-1921), 203
Werner, Ch., 284
Whitehead, A. N. (1861-1947), 10, 12, 17, 18, 22, 34, 38, 50, 51, 53, 54, 58, 64, 66, 67, 68, 222, 223, 225, 230, *244-255*, 267, 268, 271, 272, 280, 285, 286
Windelband, W. (1848-1915), 113, 114, 118, 119
Wisdom, J., 76
Wittgenstein, L. (1889-1951), 77-78, 79, 286
Wolff, Ch. (1679-1754), 24
Wundt, W. (1832-1920), 31
Wust, P. (1884-1940), 255
Wyser, P., 15

Zaragüeta, J., 284
Zenón, 126
Zhdánov, A. A., 86
Ziehen, Th. (1862-1950), 45, 47

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 9
Prólogo a la segunda edición 15
Nota del autor a la segunda edición española 17
Principios que guían la selección y la exposición del material 21

I. La gestación de la Filosofía Contemporánea

1. *El siglo XIX* 23

A) Indole y marcha de la filosofía moderna, 23.—B) Kant, 25.—C) El romanticismo, 27.—D) Corrientes principales, 28.—E) Corrientes menores, 30.

2. *La crisis* 32

A) Cambio de la situación, 32.—B) La crisis de la física de Newton, 33.—C) La crítica de la ciencia, 36.—D) La crisis de la matemática y la lógica matemática, 37.—E) El método fenomenológico, 39.—F) El irracionalismo vitalista, 40.—G) Renacimiento de la metafísica realista, 42.—H) La vuelta a la especulación. El pluralismo, 43.

3. *Los comienzos del siglo XX* 44

A) Caracterización, 44.—B) Los empiristas, 45.—C) El idealismo, 48.—D) Las nuevas corrientes, 49.

4. *Las corrientes principales de la filosofía actual* 51

A) Las escuelas, 51.—B) Influencias, 53.—C) Respectiva importancia de los sistemas, 55.—D) Caracterización general, 58.—E) Rasgos externos, 60.

II. Filosofía de la Materia

5. *Bertrand Russell* 64

A) El neorrealismo inglés, 64.—B) Caracteres generales del neorrealismo, 65.—C) Bertrand Russell Personalidad y desarrollo, 66.—D) Concepto de la filosofía, 68.—E) Pluralismo y realismo, 69.—F) Psicología, 72.—G) Moral y religión, 73.

6. *El neopositivismo* 74

A) Orígenes y representantes destacados, 74.—B) Rasgos fundamentales y desarrollo, 76.—C) Ludwig Wittgen-

stein, 77.—D) Lógica y experiencia, 78.—E) El sentido de la proposición, 79.—F) Las proposiciones protocolarias, 80.—G) Reichenbach, 81.—H) La filosofía analítica, 82.

7. *El materialismo dialéctico* 83

A) Caracterización, 83.—B) Orígenes y fundadores, 84. —C) El desarrollo en Rusia, 85.—D) El materialismo, 87.—E) El desarrollo dialéctico: monismo y determinismo, 88.—F) Psicología, 89.—G) Teoría del conocimiento, 90.—H) Los valores, 91.

Observaciones críticas finales 93

III. Filosofía de la Idea

8. *Benedetto Croce* 96

A) La filosofía italiana y la posición de Croce, 96.—B) Vida, obra, peculiaridad, 97.—C) Las tesis capitales, 98. —D) La síntesis estética, 99.—E) La síntesis lógica, *100*. F) La síntesis práctica, *102*.—G) Historia y filosofía, *104*.

9. *Léon Brunschvicg* 105

A) Trasfondo histórico y peculiaridad, *105*.—B) El idealismo, *106*.—C) La modalidad del juicio, *107*.—D) Las etapas de la vida espiritual, *109*.—E) La religión del espíritu, *110*.

10. *El neokantismo* 111

A) Las escuelas neokantianas, *111*.—B) Los pensadores, *112*.—C) Las tesis comunes, *114*.—D) La escuela de Marburgo, *115*.—E) La escuela de Baden, *117*.—F) Bruno Bauch, *119*.

Observaciones críticas finales 120

IV. Filosofía de la Vida

11. *Henri Bergson* 123

A) Procedencia y peculiaridad, *123*.—B) Duración e intuición, *124*.—C) Teoría del conocimiento y psicología, *127*.—D) Vida y evolución, *129*.—E) Metafísica, *131*.— F) La moral, *132*.—G) Filosofía de la religión, *133*.

12. *Pragmatismo y bergsonismo* 135

A) El pragmatismo, *135*.—B) William James, *136*.—C) El pragmatismo inglés, *137*.—D) John Dewey, *139*.—E) La escuela dialéctica, *140*.—F) El bergsonismo, *141*.

13. *El historicismo y la filosofía alemana de la vida* 143

A) Caracterización. Historicismo, *143*.—B) Wilhelm Dilthey, *144*.—C) Discípulos de Dilthey, *145*.—D) Filosofía alemana de la vida, *147*.

Observaciones críticas finales 148

V. Filosofía de la Esencia

14. *Edmund Husserl* 151

A) Desarrollo. Importancia, *151*.—B) Crítica del nominalismo, *153*.—C) Teoría de la significación, *155*.—D) El método fenomenológico, *156*.—E) Reducción. "Poner entre paréntesis", *158*.—F) Intencionalidad. Idealismo, *159*.

15. *Max Scheler* 161

A) Personalidad. Influencias. Desarrollo, *161*.—B) Teoría del conocimiento, *162*.—C) Valores, *164*.—D) La persona y la comunidad, *167*.—E) El hombre y Dios, *169*. F) El amor, *170*.

Observaciones críticas finales 172

VI. Filosofía de la Existencia

16. *Caracterización general de la filosofía de la existencia* ... 174

A) Lo que es la filosofía de la existencia, *174*.—B) Sus representantes, *175*.—C) Los orígenes, *176*.—D) Lo que es común, *178*.

17. *Martin Heidegger* 180

A) Orígenes. Caracterización, *180*.—B) El problema y el método, *181*.—C) El ser-en-el-mundo, *183*.—D) "Facticidad" y el cuidado, *184*.—E) El "Se" y el ser-para-la-muerte, *186*.—F) Conciencia y resolución, *187*.—G) Temporalidad e historia, *188*.—H) La trascendencia y la nada, *189*.

18. *Jean-Paul Sartre* 191

A) La obra de Sartre y su peculiaridad, *191*.—B) Lo en-sí, *192*.—C) El para-sí, *194*.—D) Conciencia y libertad, *195*.—E) El para-otro, *196*.—F) Posibilidad, valor y Dios, *197*.—G) Teoría del conocimiento, *198*.

19. *Gabriel Marcel* 199

A) Desarrollo y peculiaridad, *199*.—B) Ideas fundamentales, *201*.

20. *Karl Jaspers* 202

A) Caracterización e influencia, *202*.—B) La busca del ser, *203*.—C) Orientación en el mundo, *205*.—D) La Existencia, *207*.—E) Comunicación, *209*.—F) La situación y la historicidad, *211*.—G) Libertad y culpa, *212*.—H) La trascendencia, *213*.—I) Lectura de cifras y fracaso, *214*.

Observaciones *críticas finales* 216

VII. Filosofía del Ser

21. *La metafísica* 219

A) Concepto de la metafísica, *219*.—B) Los diversos pensadores, *220*.—C) Influencias, *222*.—D) Caracterización, *224*.—E) Filosofía francesa del espíritu. Lavelle, *225*.—F) Samuel Alexander, *227*.—G) Paul Häberlin, *228*.

22. *Nicolai Hartmann* 230

A) Caracterización, *230*.—B) Metafísica y ontología, *231*.—C) El ser real como dado, *233*.—D) Dimensiones y formas del ser, *235*.—E) El ser espiritual, *239*.—F) Ética. Libertad de la voluntad, *242*.

23. *Alfred North Whitehead* 244

A) Peculiaridad. Desarrollo, *244*.—B) La filosofía, *246*.—C) Crítica del materialismo, *248*.—D) Teoría del mecanismo orgánico, *249*.—E) Teoría del conocimiento, *250*.—F) Psicología, *251*.—G) Metafísica, *252*.—H) Dios, *253*.

24. *El tomismo* 255

A) Características y representantes, *255*.—B) El ser. Acto y potencia, *257*.—C) Filosofía natural, *259*.—D) El

espíritu, 260.—E) El conocimiento, 261.—F) Dios, 263. —G) Ética, 264.

Observaciones críticas finales 267

APÉNDICE

25. *Lógica matemática* 271

A) Significación y caracterización general, 271.—B) Conceptos fundamentales, 273.—C) Lógica proposicional, 274.—D) Lógica de los predicados y de las clases, 276.—E) Lógica de las relaciones, 277.—F) Semiótica, 278. —G) Algunas teorías y problemas especiales, 280.

26. Organizaciones internacionales 282

A) Congresos Internacionales de Filosofía, 282.—B) Instituto Internacional de Filosofía, 282.—C) Federación Internacional de Sociedades de Filosofía ,283 .

Sinopsis cronológica 285
Filósofos más destacados de las diversas direcciones 289
Bibliografía 291
Indice de nombres 329

Este libro se terminó de imprimir el día 17 de junio de 1983 en los talleres de Offset Marvi, Leiria núm. 72, 09440 Mexico, D.F. Se tiraron 5 000 ejemplares.